LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2441depa

RR
ARCHIVE

ISSN 1016-9857

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

LIBRARY OF CONGRESS
FEB 23 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA
PASOS

Una publicación del Departamento
Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE-COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj
Helio Gallardo

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana
Raúl Vidales • Jorge Pixley • Maryse Brysson • Elsa Tamez
Arnoldo Mora • Frei Betto • Raquel Rodríguez
Heinrich Schäfer • José Francisco Gómez • Oscar R. Sierra
Fernando Mires • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro
Giulio Girardi • Roberto Fragomeno

Edición Gráfica
Carlos Aguilar Q.

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• La iglesia Católica después de Santo Domingo.....1
Pablo Richard

• Sobre la revolución.....11
Helio Gallardo

• Pensamiento crítico en América Latina: la constitución de "sujeto" como alternativa en los noventa. Observaciones a un paradigma en construcción 18
Yamandú Acosta

LA IGLESIA CATOLICA DESPUES DE SANTO DOMINGO

Pablo Richard

Introducción

Este artículo pretende realizar una primera interpretación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Santo Domingo del 12 al 28 de octubre de 1992. Incluimos en esta interpretación el proceso de preparación de la Conferencia y las perspectivas hacia el futuro que se deducen a partir de ella.

Tomamos como criterio fundamental de interpretación la línea de continuidad con las conferencias anteriores de Medellín y Puebla. En todo el proceso de la IV Conferencia los documentos principales en esta línea son: El "anexo" del primer documento preparatorio: *Elementos para una reflexión pastoral* (Febrero 1990), la *Secunda relatio* (Febrero 1992) y el *Documento de trabajo* (Junio 1992). En esta perspectiva interpretamos también las *Conclusiones* de la IV Conferencia, en su versión (todavía provisoria) entregada el 28 de octubre en Santo Domingo.

SAN JOSE-COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1992

Nº 44
NOVIEMBRE
DICIEMBRE

1977 1992
15 AÑOS DE OPCION
POR LA VIDA

1. La IV Conferencia: un kairos para la Iglesia de América Latina y del Caribe

Un *kairos* es una oportunidad histórica, un momento decisivo, una oferta de gracia y conversión. Cuando se responde al *kairos*, se da un salto hacia adelante en la historia; cuando no se responde, se retrocede, y la situación llega a ser peor que antes del *kairos*. No cabe duda que este año 1992, y todo el proceso de la Conferencia de Santo Domingo, han sido y son un *kairos* para la Iglesia latinoamericana. Los desafíos son inmensos. Para evaluar este *kairos* de la Iglesia, comenzaremos simplemente enumerando estos desafíos. En la respuesta a ellos se juega la credibilidad de la Iglesia en el futuro de América Latina y el Caribe.

a) Pobreza, miseria y exclusión de las mayorías, con sus consecuencias de violencia colectiva y destrucción de la persona. Imposición de una economía de libre mercado como única alternativa. Crisis de la sociedad civil: de la familia, de los medios de comunicación y de la educación. Corrupción y narcotráfico. Autoritarismo, racismo, machismo, ecocidio y militarismo. Construcción de alternativas económicas, sociales y políticas.

b) Sectas: abandono espiritual del pueblo y manipulación de la religión popular.

c) Modernidad: su discernimiento y evangelización; evangelización de las grandes ciudades y de la nueva cultura.

d) Evangelización de la sociedad civil: Evangelio y culturas (cultura indíg ena, cultura afroamericana y culturas populares); Evangelio y movimientos sociales, populares, alternativos; Iglesia y nuevos sujetos emergentes (indios, negros, mujeres, jóvenes).

e) Reforma interna de la Iglesia: nuevo modelo de Iglesia, Comunidades Eclesiales de Base, nueva estructura ministerial, vida religiosa, espiritualidad, lectura de la Biblia, teología latinoamericana, ecumenismo.

¿Responde la Iglesia a estos desafíos en la Conferencia de Santo Domingo? Las *Conclusiones* de ese evento, ¿dan la posibilidad de responder a estos retos que estamos viviendo? ¿Reponde la Iglesia en Santo Domingo al *kairos* que Dios le ofrece? En términos generales mi respuesta es positiva, y tengo la esperanza que con la Conferencia de Santo Domingo toda la Iglesia seguirá caminando en la dirección ya marcada por Medellín y Puebla. La interpretación que daremos en este artículo fundamenta nuestra esperanza. No es algo ya dado, sino una tarea que tenemos por delante. Nuestra interpretación es una reconstrucción de la esperanza.

2. Lo fundamental de la Conferencia de Santo Domingo

La Iglesia de América Latina y del Caribe logró en todo el proceso de la Conferencia de Santo Domingo afirmar su propia *identidad* y su propia *conciencia;* puso los *fundamentos* para un trabajo futuro creativo y diferente, con raíces e identidad propias. No fue un momento de triunfos espectaculares, sino de afirmación serena y profunda de la identidad y de la conciencia de la Iglesia latinoamericana. No fue fácil, pues hubo maniobras ajenas a la Iglesia latinoamericana que buscaron directamente desarticular esta identidad de nuestra Iglesia. Específicamente, la Curia Romana impuso nombramientos y reglamentos que objetivamente tendían a esa desarticulación de nuestra identidad como Iglesia. Un efecto muy especial en ese sentido fue el de las medidas impuestas al inicio de la Conferencia, como el rechazo del *Documento de trabajo*, el rechazo del método *ver-juzgar-actuar*, la prohibición de actuar como conferencias episcopales, y la imposición de charlas magisteriales que impedían el debate. A pesar de todo esto, *la Iglesia de América Latina y del Caribe logró construir su propia conciencia e identidad, y poner los fundamentos para su trabajo futuro*. Esa identidad tuvo su punto culminante, antes de Santo Domingo, en el documento ya citado llamado *Secunda relatio*. Este documento tuvo, y sigue teniendo, la mayor autoridad, pues representa explícita y directamente el pensamiento del episcopado latinoamericano. Este pensamiento se impuso durante la IV Conferencia, si bien quedó "enjaulado" y "sometido" por una eclesiología que le es ajena y que rompe la tradición iniciada por las conferencias de Medellín y Puebla. Todo esto es lo que ahora analizaremos e interpretaremos.

3. *Conclusiones* de la IV Conferencia: visión de conjunto

Analizamos aquí el Documento Final de la IV Conferencia General llamado *Conclusiones*, tal cual fue entregado el 28 de octubre al término de dicho evento (documento de 86 páginas y enumerado del 1 al 303). Este documento debe ser todavía corregido y aprobado por Roma, pero tal como está muestra las grandes tendencias y temas que pueden ser ya objeto de interpretación. Haremos un análisis sección por sección de las *Conclusiones*, citando los títulos propios de cada sección. Señalaremos los textos positivos donde aparece la identidad de la Iglesia de América Latina y del Caribe, en continuidad con Medellín y Puebla, y los textos negativos (a veces confusos o abstractos) donde esta identidad es descuidada o negada.

Primera Parte: Jesucristo, evangelio del Padre (1-21)

Sección, en general, mediocre y confusa.

Algunos textos positivos son (anteponemos la numeración del texto. La letra minúscula se refiere al párrafo):

1: Se afirma la continuidad con Medellín y Puebla. Se pide perdón. Se enuncian los temas de la Conferencia.

4b: Preferencia por los pobres y las víctimas.

7b: Iglesia-Reino de Dios.

13: Finalidad de la evangelización.
17: Reconocimiento de las "semillas del Verbo" en las religiones precolombinas.
19: Los sujetos de la primera evangelización.
20: Denuncia de los abusos-petición de perdón.
21b: Reconocimiento de los mártires.

Segunda Parte: Jesucristo, evangelizador viviente en su Iglesia (22 - 286)

Capítulo I: La nueva evangelización (23-156)

Este capítulo contiene una eclesiología que es, en su casi totalidad, ajena a la identidad de la Iglesia de América Latina y del Caribe. Es un capítulo largo (35 páginas de 86 que tiene todo el documento), casi siempre abstracto y muchas veces confuso; cuando es concreto y claro, es en forma coherente contrario a las prácticas eclesiales latinoamericanas. En esta eclesiología, la Biblia está casi ausente (sólo en 37 y 104 se hace referencia al Antiguo Testamento; el Nuevo Testamento es citado en forma unilateral y como referencia muy secundaria).

Algunos textos positivos en esta sección son:
50: Sobre la función profética en la Iglesia.
95 y 97: Sobre los laicos.
104 a 110: Sobre la mujer (especialmente 107-110).
112 a 114: Sobre los jóvenes.

Capítulo II: La promoción humana (157-227)

Este capítulo, en su gran mayoría es una sección positiva y creativa, en la línea de Medellín y Puebla. Entre los números 157 y 209 (14 páginas) se desarrolla una visión de la realidad, una reflexión teológica y unas líneas pastorales que constituyen el centro iluminador de todo el documento. Solamente la pequeña y última sección dedicada a la familia (210-227), es tradicional y con un tono negativo. En esta sección sobre la familia, sin embargo, son positivos los números 218, 221, 222 y 227.

Capítulo III: La cultura cristiana (228-286)

También este capítulo es en su casi totalidad positivo y creativo. La parte más confusa es la Introducción (228-230) y el primer apartado: Valores culturales: Cristo, medida de nuestra conducta moral (231-242, menos el 233, que es positivo). El apartado sobre la Acción educativa de la Iglesia (263-278) es en general ambiguo, excepto los números 265, 267, 270-271, 275, 277-278, que son positivos.

Tercera Parte: Jesucristo, vida y esperanza de América Latina. Líneas pastorales prioritarias (287-303).

Esta sección pastoral es positiva, sobre todo que destaca en su centro (296) la opción preferencial por los pobres.

Resumiendo: las *Conclusiones* tienen una cristología (Primera Parte) y una eclesiología (Segunda Parte, Capítulo I), que en términos generales expresan una corriente de pensamiento ajena a la identidad de la Iglesia de América Latina y del Caribe. Por el contrario, el texto sobre Promoción humana (Segunda Parte, Capítulo II), Cultura cristiana (Segunda Parte, Capítulo III) y Líneas pastorales (Tercera Parte), en términos generales expresan esa identidad. En otras palabras: cuando la nueva evangelización es reflexionada en teoría cristológica y eclesiológica, llega a ser opresora de nuestra identidad eclesial; en cambio, cuando es reflexionada en la práctica de la promoción humana, de la cultura y de las opciones pastorales, entonces el texto expresa lo más propio y profundo de nuestra conciencia e identidad como Iglesia latinoamericana.

4. Los textos más significativos de las *Conclusiones*

Esta primera presentación de algunos textos de las *Conclusiones*, busca rescatar lo que está en *continuidad* con Medellín y Puebla y lo que es *novedad* en esta IV Conferencia. Nuestra presentación parte del *centro* del Documento Final (178-181), hacia su totalidad. Los textos que aquí ofrecemos son los más significativos y sirven como *claves de interpretación global* de la IV Conferencia General celebrada en Santo Domingo. Creemos que *serán estos los textos que llegarán a nuestras comunidades y parroquias, los textos que animarán la vida de nuestras iglesias.* Estos textos ciertamente deberán ser, en el futuro, ampliados y comentados a partir de los documentos anteriores del episcopado de América Latina y el Caribe: especialmente los textos de *Medellín* (1968), *Puebla* (1979), la *Secunda relatio* (Febrero 1992) y el *Documento de trabajo* (Junio 1992), textos todos publicados oficialmente por el CELAM y que constituyen nuestra tradición eclesial más propia.

Los textos de las *Conclusiones* de la IV Conferencia de Santo Domingo que queremos destacar, son los siguientes:

4.1. Fundamentación teológica central: los rostros sufrientes de Cristo y la opción preferencial por los pobres ("Empobrecimiento y solidaridad": 178-181)

Ponemos este texto al comienzo pues, como dijimos, constituye el centro de todas las conclusiones de la IV Conferencia. Es su núcleo más profundo y significativo, y puede servir de referencia principal para interpretar el conjunto.

—"Evangelizar es hacer lo que hizo Jesucristo, cuando en la sinagoga mostró que vino a 'evangelizar' a los pobres (Cf. Lc. 4, 18-19). El 'siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza' (2 Cor. 8, 9). El nos desafía a dar un testimonio auténtico de pobreza evangélica en nuestro estilo de vida y en nuestras estructuras eclesiales, tal cual como El lo dio" (178 a).

—"Esta es la fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable pero no exclusiva ni excluyente, tan solemnemente afirmada en las Conferencias de Medellín y Puebla. Bajo la luz de esta opción preferencial, a ejemplo de Jesús, nos inspiramos para toda acción evangelizadora comunitaria y personal (cf. SRS 42; RM 14; DI 16). Con el 'potencial evangelizador de los pobres' (Puebla 1147), la Iglesia pobre quiere impulsar la evangelización de nuestras comunidades" (178b).

—"Descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor (Mt. 25, 31-46) es algo que desafía a todos los cristianos a una profunda conversión personal y eclesial. En la fe encontramos los rostros desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura que no es respetada y es incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas; los rostros cansados de los migrantes que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente (DT 163). El amor misericordioso es también volverse a los que se encuentran en carencia espiritual, social y cultural" (178c).

4.1.1. Desafíos pastorales

—"El creciente empobrecimiento en el que están sumidos millones de hermanos nuestros hasta llegar a intolerables extremos de miseria".

—"A nosotros los pastores nos conmueve hasta las entrañas el ver continuamente la multitud de hombres y mujeres, niños y jóvenes y ancianos que sufren el insoportable peso de la miseria, así como diversas formas de exclusión social, étnica y cultural".

—"La política de corte neoliberal que predomina hoy en América Latina y el Caribe profundiza aún más las consecuencias negativas de estos mecanismos".

—"Tenemos que alargar la lista de rostros sufrientes que ya habíamos señalado en Puebla (nn 31-39)... El Señor nos pide que sepamos descubrir su propio rostro en los rostros sufrientes de los hermanos" (179).

4.1.2. Líneas pastorales

—"Asumir con decisión renovada la opción evangélica y preferencial por los pobres, siguiendo el ejemplo y las palabras del Señor Jesús, con plena confianza en Dios, austeridad de vida y participación de bienes".

—"Privilegiar el servicio fraterno a los más pobres entre los pobres y ayudar a las instituciones que cuidan de ellos: los minusválidos, enfermos, ancianos solos, niños abandonados, encarcelados, enfermos de sida y todos aquellos que requieren la cercanía misericordiosa del buen samaritano".

—"Hacer de nuestras parroquias un espacio para la solidaridad".

—"Apoyar y estimular las organizaciones de economía solidaria con las cuales nuestros pueblos tratan de responder a las angustiosas situaciones de pobreza".

—"Urgir respuestas de los Estados a las difíciles situaciones agravadas por el modelo económico neoliberal, que afecta principalmente a los más pobres. Entre estas situaciones es importante destacar los millones de latinoamericanos que luchan por sobrevivir en la economía informal" (180-181).

4.2. Resistencia y solidaridad frente al nuevo orden internacional (157-209)

4.2.1. La promoción humana: una dimensión privilegiada de la nueva evangelización (157-163)

—"La enseñanza del pensamiento social de la Iglesia 'forma parte de la misión evangelizadora' (SRS 41) y tiene 'el valor de un instrumento de evangelización' (CA 54), porque ilumina la vivencia concreta de nuestra fe" (158).

—"La solidaridad cristiana, por ello, es ciertamente servicio a los necesitados, pero sobre todo es fidelidad a Dios. Esto fundamenta lo íntimo de la relación entre evangelización y promoción humana" (159c).

—"El seguimiento de Cristo significa comprometerse a vivir según su estilo" (160).

4.2.2. Los nuevos signos de los tiempos en el campo de la promoción humana (164-209)

a. Derechos humanos (164-168)

—"La Iglesia, al proclamar el evangelio de los derechos humanos, no se arroga una tarea ajena a su misión sino, por el contrario, obedece al mandato de Jesucristo al hacer de la ayuda del necesitado una exigencia esencial de su misión evangelizadora" (165).

—"Los derechos humanos se violan no sólo por el terrorismo, la represión, los asesinatos, sino también por la existencia de condiciones de extrema pobreza y de estructuras económicas injustas que originan grandes desigualdades. La intolerancia política y el indiferentismo frente a la situación del empobrecimiento generalizado, muestra un desprecio a la vida humana que no podemos callar" (167a).

—"Merecen una denuncia especial las violencias contra los derechos de los niños, la mujer y los grupos más pobres de la sociedad: campesinos, indígenas y afroamericanos. También hay que denunciar el negocio del narcotráfico" (167b).

—"Líneas pastorales: promover, de modo más eficaz y valiente los derechos humanos, desde el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia con la palabra, la acción y la colaboración, comprometida en la defensa de los derechos individuales y sociales del hombre, especialmente en necesidades del ser humano, de los derechos de los pueblos, de

las culturas y de los sectores marginados y atendiendo a las violaciones contra la niñez, la mujer, los desprotegidos y los encarcelados" (168a).

b. Ecología (169-170)

—La creación de Dios y la resurrección de Jesús: fundamentos teológicos de la ecología (169).

—"Gravedad de la crisis ecológica: en América Latina y el Caribe las grandes ciudades están enfermas, en sus zonas centrales deterioradas, y sobre todo en sus villas miseria. En el campo, las poblaciones indígenas y campesinas son despojadas de sus tierras o arrinconadas en las menos productivas y se siguen talando y quemando los bosques en la Amazonia y en otras partes del continente".

—"Ante esta crisis, se viene proponiendo como salida el desarrollo sostenible que pretende responder a las necesidades y aspiraciones del presente sin comprometer las posibilidades de atenderlas en el futuro. Se quiere así conjugar el crecimiento económico con los límites ecológicos" (169).

—"Las propuestas de desarrollo tienen que estar subordinadas a criterios éticos. Una ética ecológica implica el abandono de una moral utilitarista e individualista. Postula la aceptación del principio del destino universal de los bienes de la creación y promoción de la justicia y solidaridad como valores indispensables" (169).

—"Los cristianos no están exentos de responsabilidad en relación a los modelos de desarrollo que han provocado los actuales desastres ambientales y sociales" (169).

—"Cultivar una espiritualidad que recupere el sentido de Dios siempre presente en la naturaleza" (169).

—"Aprender de los pobres a vivir en sobriedad y a compartir y valorar la sabiduría de los pueblos indígenas en cuanto a la preservación de la naturaleza como ambiente de vida para todos" (169).

c. La tierra (171-177)

—"En nuestro continente hay que considerar dos mentalidades opuestas con relación a la tierra:

- La tierra, dentro del conjunto de elementos que forman la comunidad indígena, es vida, lugar sagrado 'rostro femenino de Dios', centro integrador de la vida de la comunidad. En ella viven y con ella conviven, a través de ella se sienten en comunión con sus antepasados y en armonía con Dios, por eso mismo la tierra, su tierra, forma parte sustancial de su experiencia religiosa y de su propio proyecto histórico. En los indígenas existe un sentido natural de respeto por la tierra; ella es la madre tierra, que alimenta a sus hijos, por eso hay que cuidarla, pedir permiso para sembrar y no maltratarla.
- La visión mercantilista: considera la tierra en relación exclusiva con la explotación y lucro, llegando hasta el desalojo y expulsión de sus legítimos dueños" (172).

—"El mismo mercantilismo lleva a la especulación del suelo urbano, haciendo inaccesible la tierra para la vivienda de los pobres, cada vez más numerosos en nuestras grandes ciudades" (172).

—"La mentalidad propia de la visión cristiana tiene su base en la Sagrada Escritura que considera la tierra y los elementos de la naturaleza siempre aliados del pueblo de Dios e instrumentos de nuestra salvación. La Resurrección de Jesucristo sitúa de nuevo a la humanidad, ante la misión de liberar a toda la creación que ha de ser transformada en nuevo cielo y nueva tierra, donde tenga su morada la justicia" (173).

d. El orden democrático (190-193)

—"La libertad, inherente a la persona humana y puesta de relieve por la modernidad, viene siendo conquistada por el pueblo en nuestro continente y ha posibilidado la instauración de la democracia como el sistema de gobierno más aceptado, aunque su ejercicio sea todavía más formal que real" (191).

—"Líneas pastorales: proclamar insistentemente a la sociedad civil los valores de una genuina democracia pluralista, justa y participativa. Iluminar y animar al pueblo hacia un real protagonismo" (193).

e. Nuevo orden económico (194-203)

—"Conscientes de que se está gestando un nuevo orden económico mundial que afecta a América Latina, la Iglesia desde su perspectiva está obligada a hacer un serio esfuerzo de discernimiento. Tenemos que preguntarnos: ¿Hasta dónde debe llegar la libertad de mercado? ¿Qué características debe tener para que sirva al desarrollo de las grandes mayorías? (194).

—Las enseñanzas del Santo Padre señalan la necesidad de acciones concretas de los poderes públicos para que la economía de mercado no se convierta en algo absoluto a lo cual se sacrifique todo, acentuando la desigualdad y la marginación de las grandes mayorías. No puede haber una economía de mercado creativa y al mismo tiempo socialmente justa, sin un sólido compromiso de toda la sociedad y sus actores con la solidaridad, a través de un marco jurídico que asegure el valor de la persona, la honradez, el respeto a la vida y la justicia distribuitiva y la preocupación efectiva por los más pobres" (195b).

—"El problema de la *deuda externa* no es sólo, ni principalmente, económico, sino humano, porque lleva a un empobrecimiento cada vez mayor e impide el desarrollo y retarda la promoción de los más pobres. Nos preguntamos por su validez cuando por su pago peligra seriamente la sobrevivencia de los pueblos, cuando la misma población no ha sido consultada antes de contraer la deuda, y cuando ésta ha sido usada para fines no siempre lícitos. Por eso, como pastores hacemos nuestra la preocupación de Juan Pablo II cuando afirma que 'es necesario encontrar modalidades de reducción, dilación o extinción de la deuda, compatibles con el derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso' (C.A. 35)" (197).

—"Sentar las bases de una economía solidaria, real y eficiente, sin olvidar la correspondiente creación de modelos socio-económicos a nivel local y nacional" (201a).

—"Fomentar la búsqueda e implementación de modelos socio-económicos que conjuguen la libre iniciativa, la creatividad de personas y grupos, la función moderadora del Estado, sin dejar de dar atención especial a los sectores más necesitados. Todo esto, orientado a la realización de una economía de la solidaridad y la participación, expresada en diversas formas de propiedad" (201b).

—"Denunciar la economía de mercado que afecta fundamentalmente a los pobres. No podemos estar ausentes en una hora en la que no hay quien vele por sus intereses" (202b).

f. Otros signos de los tiempos

—El trabajo (182-185).
—La movilidad humana: migraciones (186-189).
—La integración latinoamericana (204-209).

4.3. Los sujetos de la inculturación del Evangelio

4.3.1. Indios, negros y mestizos : "Unidad y pluralidad de las culturas indígenas, afromericanas y mestizas"(243-251)

—"Una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado que salvó la vida universal desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora; la Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la civilización moderna" (243c).

—"América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural. En él conviven en general pueblos aborígenes, afroamericanos, mestizos y descendientes de europeos y asiáticos, cada cual con su propia cultura que los sitúa en su respectiva identidad social de acuerdo con la cosmovisión de cada pueblo" (244).

—"La esclavitud de los negros y las matanzas de los indios fue el mayor pecado de la expansión colonial de occidente. Por desgracia, en lo que se refiere a la esclavitud, el racismo y la discriminación, hubo hombres de Iglesia que no fueron ajenos a esta situación" (246b).

—"Después de haber pedido perdón con el Papa a nuestros hermanos indígenas y afroamericanos 'ante la infinita santidad de Dios, por los hechos marcados por el pecado, la injusticia y la violencia' (JP II, 21 oct. 92), queremos desarrollar una evangelización inculturada:

Para con nuestros hermanos indígenas:

•Ofrecer el Evangelio de Jesús con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzarnos por conocer sus propias lenguas.
•Crecer en el conocimiento crítico de sus culturas para apreciarlas a la luz del Evangelio.
•Promover una inculturación de la liturgia acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas...
•Acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza.
•Crecer en el conocimiento de su cosmovisión, que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes.
•Promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino.

Para con nuestros hermanos afroamericanos:

•Conscientes del problema de marginación y racismo que pesa sobre la población negra, la Iglesia, en su misión evangelizadora, quiere participar de sus sufrimientos y acompañarlos en sus legítimas aspiraciones en busca de una vida más justa y digna para todos.
•Por lo mismo, la Iglesia en América Latina y el Caribe quiere apoyar a los pueblos afroamericanos en la defensa de su identidad y en el reconocimiento de sus propios valores.
•Del mismo modo nos comprometemos a dedicar especial atención a la causa de las comunidades afroamericanas en el campo pastoral, favoreciendo la manifestación de las expresiones religiosas propias de sus culturas" (248-249).

4.3.2. Mujeres (104-110)

"Compromisos pastorales. Consideramos urgentes estas líneas de acción:

•Denunciar valientemente los atropellos a las mujeres latinoamericanas y caribeñas, sobre todo a las campesinas, indígenas; afroamericanas, migrantes y obreras, incluso los que se cometen por los medios de comunicación social contra su dignidad (107).
•Desarrollar la conciencia de los sacerdotes y dirigentes laicos para que acepten y valoren a la mujer en la comunidad eclesial y en la sociedad, no sólo por lo que ellas hacen, sino sobre todo por lo que son (108).
•Crear en la educación nuevos lenguajes y símbolos que no reduzcan a nadie a la categoría de objeto sino que rescaten el valor de cada uno como persona, y evitar en los programas educativos los contenidos que discriminan a la mujer reduciendo su dignidad e identidad... Urge contar con el liderazgo femenino y promover la presencia de la mujer en la organización y la animación de la nueva evangelización de Latinoamérica. Es necesario impulsar una pastoral que promueva a las mujeres indígenas en lo social, en lo educativo y en lo político" (109).

4.3.3. Jóvenes (111-120)

—"Muchos jóvenes son víctimas del empobrecimiento y de la marginalidad social, de la falta de empleo y del subempleo, de una educación que no responde a las exigencias de sus vidas, del narcotráfico, de la guerrilla, de las pandillas, de la prostitución, del alcoholismo, de abusos sexuales, muchos viven adormecidos por la propaganda de los medios de comunicación social y alienados por imposiciones culturales y por el pragmatismo inmediatista que ha generado nuevos problemas en la maduración afectiva de los adolescentes y de los jóvenes" (112a).

—"Por otra parte constatamos que hay adolescentes y jóvenes que reaccionan al consumismo imperante y se sensibilizan con las debilidades de la gente y el dolor de los más pobres. Buscan insertarse en la sociedad, rechazando la corrupción y generando espacios de participación genuinamente democráticos. Cada vez más son los que se congregan en grupos, movimientos y comunidades eclesiales para orar y realizar distintos servicios de acción misionera y apostólica" (112b).

—"En la Iglesia de América Latina los jóvenes católicos organizados en grupos piden a los pastores acompañamiento espiritual y apoyo en sus actividades pero sobre todo necesitan en cada país líneas pastorales claras que contribuyan a una pastoral juvenil orgánica" (113).

—"Nos proponemos reafirmar la 'opción preferencial' por los jóvenes, proclamada en Puebla, no sólo de modo afectivo sino efectivamente" (114).

4.3.4. Niños (221)

—"América Latina y el Caribe tienen una población infantil creciente. Los niños, adolescentes y jóvenes son más de la mitad de la población del continente (55%). Esta 'emergencia silenciosa' que vive América Latina es desafiante no sólo desde el punto de vista numérico sino muy especialmente desde el punto de vista humano y pastoral. En efecto, en muchas ciudades han aumentado los 'niños de la calle' que deambulan día y noche sin lugar ni futuro. En algunos países han sido víctimas de campañas de exterminio realizadas por organismos policiales y privados; niños sin familia, sin amor, sin acceso a la educación, es decir niños en extrema miseria física y moral, muchas veces consecuencia de la desintegración familiar. Incluso se presenta un aberrante comercio de niños y niñas, tráfico de órganos y hasta niños utilizados para cultos satánicos. Desde el punto de vista de la educación de la fe se percibe un marcado descuido en cuanto a la recepción de sacramentos y a la catequesis" (221).

4.4. Evangelización en la ciudad y en el mundo moderno (252 -262)

—"Líneas pastorales:

•Realizar una pastoral urbanamente inculturada en relación a la catequesis, a la liturgia y a la organización de la Iglesia. La Iglesia deberá inculturar el Evangelio en la ciudad y en el hombre urbano. Discernir sus valores y antivalores; captar su lenguaje y sus símbolos (256).

•Reprogramar la parroquia urbana... Lugares privilegiados de la misión deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas formas de cultura y comunicación (257).

•Multiplicar las pequeñas comunidades, los grupos y movimientos eclesiales y las comunidades eclesiales de base. Iniciar la llamada pastoral de los edificios, mediante la acción de laicos comprometidos que vivan en ellos (259).

•Incentivar la evangelización de los grupos de influencia y de los responsables de la ciudad, en el sentido de hacer de ésta principalmente en las barriadas, un hábitat digno del hombre" (261).

4.5. Líneas pastorales prioritarias (287-303)

—"Renovamos nuestra intención de llevar adelante las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II, aplicadas en las Conferencias Episcopales Generales de Medellín y Puebla, actualizándolas a través de las líneas pastorales trazadas en la presente Conferencia" (290).

—Tres líneas pastorales principales:

4.5.1. Primera: una nueva evangelización de nuestros pueblos (293-295)

—"El compromiso es de todos y desde comunidades vivas".

—"Especial protagonismo corresponde a los laicos".

—"Entre ellos a los jóvenes" (293).

—Mediante una continua educación de la fe (catequesis) y celebración de la fe (liturgia) (294).

—Más allá de nuestras fronteras: América Latina misionera (295).

4.5.2. Segunda: una promoción humana integral de los pueblos latino-americanos y caribeños (296-297)

—"Hacemos nuestro el clamor de los pobres. Asumimos con renovado ardor la opción evangélica preferencial por los pobres, en continuidad con Medellín y Puebla. Esta opción no exclusiva ni excluyente, iluminará, a imitación de Jesucristo, toda nuestra acción evangelizadora" (296a)·

—"Con tal luz invitamos a promover un nuevo orden económico, social y político, conforme a la dignidad de todas y cada una de las personas, impulsando la justicia y la solidaridad y abriendo para todas ellas horizontes de eternidad" (296b).

—"Decimos sí a la vida y a la familia" (297).

4.5.3. Tercera: una evangelización inculturada (298-301)

—En las grandes ciudades (298).

—En los pueblos indígenas y afroamericanos (299).

—Una eficaz acción educativa y una moderna comunicación (300).

4.6. Esquema-resumen de los textos significativos de las Conclusiones

a. Eje teológico central:
—Opción evangélica y preferencial por los pobres.
—Los rostros sufrientes de Cristo.

b. La promoción humana: dimensión privilegiada de la nueva evangelización.

c. Los nuevos signos de los tiempos en el campo de la promoción humana:
—Derechos humanos.
—Ecología.
—Tierra.
—Solidaridad.
—Trabajo.
—Migraciones.
—Orden democrático.
—Nuevo orden económico.
—Integración latinoamericana.
d. Los nuevos sujetos en la inculturación del Evangelio:
—Indios, negros y mestizos.
—Mujeres, jóvenes y niños.

e. Evangelización en la ciudad y en el mundo moderno.
Líneas pastorales prioritarias:
—Continuidad con Vaticano II, Medellín y Puebla.
—Una nueva evangelización de nuestros pueblos:
•obra de todos, desde comunidades vivas;
•protagonismo de los laicos, especialmente de los jóvenes;
•catequesis, liturgia y misión.
—Una promoción humana integral de los pueblos latinoamericanos y caribeños:
•opción preferencial por los pobres;
•nuevo orden económico, social y político;
•sí a la vida y a la familia.
—Una evangelización inculturada:
•en las grandes ciudades;
•en los pueblos indígenas y afroamericanos;
•una eficaz acción educativa y una moderna comunicación.

5. Aportes de la Conferencia de Santo Domingo

En este primer intento de sistematización del aporte de la IV Conferencia General de Santo Domingo, debemos realizar dos tareas igualmente importantes:

Primera: recuperar las prácticas de la Iglesia de América Latina. En los últimos treinta años hemos vivido en América Latina y en el Caribe una impresionante y profunda renovación eclesial, impulsada por el Vaticano II, Medellín y Puebla. Esta renovación eclesial se ha expresado en diferentes prácticas eclesiales y ha sido sellada y ratificada con la sangre de varios miles de mártires. Estas prácticas constituyen la raíz y el fundamento de nuestra identidad y conciencia eclesial.

Segundo: sistematizar los aportes de la IV Conferencia de Santo Domingo. A partir de las prácticas eclesiales ya identificadas, que constituyen nuestra identidad como Iglesia, debemos ampliar estas prácticas y profundizar en nuestra identidad con los aportes nuevos de Santo Domingo.

5.1. Recuperación de las prácticas eclesiales de América Latina y del Caribe

Empecemos enumerando brevemente estas prácticas eclesiales:

a) Comunidades Eclesiales de Base (CEBs.).
b) Lectura comunitaria (popular o pastoral) de la Biblia (Palabra y Vida).
c) Nuevos ministerios. Nueva estructura ministerial en la Iglesia.
d) Vida religiosa inserta.
e) Teología latinoamericana.
f) Espiritualidad, testimonio, martirio (el Dios de la Vida y los ídolos de la muerte).
g) Ecumenismo (entre cristianos) y macroecumenismo (con religiones no-cristianas).
h) Evangelización y educación popular. Evangelización de la religiosidad popular.
i) Compromiso político de los cristianos. Iglesia y movimientos populares.

En la eclesiología de las *Conclusiones* de Santo Domingo estas prácticas eclesiales están ausentes, o se hace referencia a ellas para desvirtuarlas (quitarles su fuerza) y dominarlas. En todo caso, no son ni criticadas ni condenadas. Pero, por otro lado, todas estas prácticas están explícitas en otros textos de las *Conclusiones* o, lo que es más importante, están implícitas en la *raíz* de los textos de las *Conclusiones* que están en continuidad con Medellín y Puebla. Están presentes en la raíz de textos teológicos y pastorales importantes, como son la sección "Empobrecimiento y solidaridad" (178-181); "La promoción humana: dimensión privilegiada de la nueva evangelización" (157-163); "Los nuevos signos de los tiempos en el campo de la promoción humana" (164-209); "Unidad y pluralidad de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas" (243-251); "Nueva cultura" (252-262); y "Líneas pastorales prioritarias" (287-301) (Véanse todos los textos que destacamos en el apartado 4 de este artículo). *Todos estos textos tienen su raíz y origen en las prácticas eclesiales que hemos reseñado, y desde ellas estos textos también se hacen comprensibles y significativos.* Debemos por lo tanto hacer una *lectura liberadora* de las *Conclusiones* de Santo Domingo, para liberar las prácticas eclesiales latinoamericanas que están a la raíz de los textos existentes; debemos también liberar

estas prácticas eclesiales latinoamericanas de la eclesiología ajena que las oprime. Esta liberación de las prácticas eclesiales de la Iglesia de América Latina y del Caribe, ya comienza a hacerse con fuerza y claridad en la eclesiología latinoamericana presente en los documentos preparatorios: *Secunda relatio* y *Documento de trabajo*.

5.2. *Sistematización de los aportes de la Conferencia de Santo Domingo*

Además de recuperar y afirmar las prácticas eclesiales latinoamericanas, debemos sistematizar las nuevas prácticas, los nuevos campos de acción y los nuevos temas que nos propone la Conferencia de Santo Domingo. El aporte de la IV Conferencia es amplio, significativo y profundo. Debemos rescatar este aporte con toda claridad, en continuidad con Medellín y Puebla, en continuidad con la *Secunda relatio* y con las prácticas de la Iglesia latinoamericana y caribeña. Aquí haremos una breve sistematización de estos aportes de Santo Domingo.

a) Los *nuevos rostros* sufrientes de Cristo (178-179): "Tenemos que alargar la lista de los rostros sufrientes que ya habíamos señalado en Puebla"(179). Además de los pobres y explotados, Santo Domingo nos llama la atención sobre los que sufren la extrema miseria, la exclusión, la humillación, la violencia (indios, negros, mujeres, jóvenes, niños, migrantes). "Los rostros desfigurados, desilusionados, humillados, aterrorizados, angustiados, sufridos, cansados y envejecidos..." (178c).

b) Los *nuevos signos* de los tiempos en el campo de la promoción humana (164-209): en este campo, la IV Conferencia es muy creativa y responde adecuadamente a la situación actual de América Latina y el Caribe. Estos signos son: derechos humanos, ecología, tierra, solidaridad, trabajo, migraciones, orden democrático, nuevo orden económico e integración latinoamericana. Estos signos la Iglesia los proclama como exigencias esenciales de su misión evangelizadora (165). En estos signos tenemos todo un programa de resistencia y solidaridad evangelizadora de la Iglesia en la sociedad civil. En esto hay un avance significativo sobre Medellín y Puebla, y quizás estos textos (164-209) pasarán a la historia como el mejor aporte de la Conferencia de Santo Domingo.

c) Los *nuevos sujetos* históricos: indios, negros y mestizos (243-251); mujeres (104-110); jóvenes (111-120); comunidades vivas y laicos (293); educadores y comunicadores sociales (300). Los nuevos sujetos son presentados con toda su capacidad y fuerza social, cultural, espiritual, pastoral, eclesial y teológica.

d) Los *nuevos campos* de evangelización: el mundo moderno, la modernidad, la nueva cultura (252-254) y las grandes ciudades (255-262).

e) Los *nuevos medios* de evangelización: una acción educativa eficaz (263-278) y los nuevos medios de comunicación social (279-286).

f) Las *nuevas líneas pastorales* prioritarias: la Conferencia de Santo Domingo, en continuidad con Puebla, mantiene la opción preferencial por los pobres (296) y la opción preferencial por lo jóvenes (114). Estas son las dos únicas *opciones preferenciales* que la Iglesia asume en Santo Domingo. Pero estas opciones se amplían con *nuevas líneas pastorales prioritarias* (287-301):

—*En el campo de la nueva evangelización:* comunidades vivas, laicos, jóvenes y pastoral vocacional (293); catequesis y liturgia (294); misión (295).

—*En el campo de la promoción humana:* un nuevo orden económico, social y político, con justicia y solidaridad (296); un sí a la vida y a la familia (297).

—*En el campo de una evangelización inculturada:* las grandes ciudades (298); los pueblos indígenas y afroamericanos (299); una eficaz acción educativa y una moderna educación (300).

6. Después de Santo Domingo: la nueva *conciencia* e *identidad* de la Iglesia de América Latina y del Caribe: una primera aproximación

En todo el contexto de la Conferencia de Santo Domingo, los cientistas sociales y los teólogos insistieron en la *crisis del mundo occidental* provocada por un sistema que cada día es más excluyente y más destructor de la naturaleza; que es cada día más patriarcal y racista; un sistema en descomposición, agresivo contra los jóvenes. Se hablaba de la avalancha del capital contra el trabajo, del norte contra el sur, del desarrollo contra la naturaleza. Como *signo de esperanza* se señalaba el nacimiento de una nueva alianza entre *trabajo, naturaleza, género, cultura y generación*. En *trabajo* se incluye a todos los trabajadores, del campo y la ciudad, los contratados y los desempleados, los del mundo de la economía informal y de la economía alternativa o solidaria. En *naturaleza* se incluye el mismo cosmos y todos los movimientos ecológicos: populares y científicos. En *género* están las mujeres y todos los movimientos de liberación de la mujer, contra el patriarcalismo, el machismo y el autoritarismo. En *cultura* todos los movimientos indígenas y afroamericanos; igualmente todos los movimientos artísticos y culturales. En *generación* está la juventud, no sólo como "esperanza del mañana", sino como sujeto histórico actual y presente ahora.

De esta alianza *trabajo-naturaleza-género-cultura-generación*, está surgiendo no solamente un movimiento social, sino una fuerza, una ética, una racionalidad, una espiritualidad nueva, que entran en contradicción con un sistema cada día más excluyente, ecocida, patriarcal, racista y caduco. Nace una nueva conciencia que busca alternativas donde todos tenga vida: trabajadores, naturaleza, mujeres, indios, negros y jóvenes. A todo este movimiento, fuerza, espiritualidad, ética y conciencia, se le llama simbólicamente "sur", aludiendo a la contradicción *norte-sur*. El "norte" representaría simbólicamente todos los poderes de muerte, contrarios al trabajo, la naturaleza, el género, la cultura y la generación. Se llama "norte" porque dichos poderes se sitúan fundamentalmente en los países desarrollados del

norte de América, Europa y Asia. No se incluye, por cierto, en esta designación, a los pueblos del norte también sometidos a los poderes de muerte. El "sur" representaría simbólicamente a toda esta humanidad y naturaleza oprimidas y excluidas por los poderes de muerte del "norte". Se llama "sur", pues esa humanidad y naturaleza que están fundamentalmente oprimidas y amenazadas en América Latina, Africa y Asia.

En este contexto y reflexión empiezan a nacer también una nueva conciencia e identidad eclesiales que tienen esa misma fuerza y característica del *sur*. Nace una ética, una espiritualidad, una teología, una pastoral y un modelo de Iglesia, también marcados por esa alianza "trabajo-naturaleza-género-cultura-generación". Es la *Iglesia del sur*, una Iglesia habitada, construida y animada fundamentalmente por los trabajadores, los pobres, los excluidos, las mujeres, los indios, los negros, los mestizos, los jóvenes, el cosmos y la naturaleza misma. Una Iglesia incluyente y ecuménica, realmente universal, que no excluye a nadie, pero que opta preferencialmente por los excluidos. Anteriormente la Iglesia tenía miedo al "comunismo"; hoy, un cierto modelo de Iglesia de tipo occidental empieza a tener miedo al "sur".

En la IV Conferencia comenzó a afirmarse esta conciencia e identidad de ser una *Iglesia del sur*, una Iglesia universal, pero con una nueva identidad y conciencia propias. Una Iglesia realmente católica-ecuménica, fiel a la tradición apostólica, aunque al mismo tiempo, y sin entrar en contradicción con esta identidad universal, una Iglesia que busca reformarse y reconstruirse a partir de una conciencia e identidad propias; una Iglesia enraizada en la nueva alianza trabajo-naturaleza-género-cultura-generación. Uno de los mayores logros de esta IV Conferencia, como decíamos al comienzo de este artículo, fue la afirmación de la conciencia e identidad de la Iglesia de América Latina y del Caribe. Aquí hemos querido simplemente esbozar por dónde se orienta la afirmación de esta identidad. Todos los textos más creativos de las *Conclusiones* de Santo Domingo se orientan en este sentido. El *sur* existe. La *Iglesia del sur* empieza a nacer. ■

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones SAN JOSE-COSTA RICA

SUSCRIPCION
(POR 6 NUMEROS AL AÑO con correo aéreo incluido)

- *Costa Rica: ¢ 950*
- América Latina: US$ 12
- Otros Países: US$ 18

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Telefax (506) 53-1541

REVISTA PASOS ESPECIAL

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones SAN JOSE-COSTA RICA

SUSCRIPCION
(POR 6 NUMEROS ESPECIALES con correo aéreo incluido)

- América Latina: US$ 18
- Otros Países: US$ 30

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Telefax (506) 53-1541

SOBRE LA REVOLUCION*

Helio Gallardo

1. Cuestiones conceptuales e históricas. Politicismo e historia

La categoría *revolución* acepta casi inmediatamente, en particular en América Latina, una desviación o asociación politicista (1). Mediante este sesgo, lo revolucionario se focalizaría en la conquista del poder político con el fin de realizar cambios sustanciales en la esfera socioeconómica y en el ordenamiento jurídico-constitucional. Esta desviación politicista se constituye por medio de una operación básica: la escisión entre la sociedad civil y la sociedad política y la superioridad (moral y operativa) de la segunda sobre la primera. Lo revolucionario se determinaría, entonces, mediante una relación de asalto y destrucción de algunos aparatos del Estado por parte de los actores políticos revolucionarios (partidos, facciones, organizaciones político-militares). Se produce así una identificación entre el acto de apropiación y destrucción (súbita y violenta o gradual e institucional) de las instituciones políticas y la revolución. Es fácil percibir esta identificación reductiva en la decantación de la simbología revolucionaria: la *Revolución Cubana*, por ejemplo, se celebra el 26 de julio, día del asalto al Cuartel Moncada (1953), y la revolución popular nicaragüense, con dirección sandinista, el 19 de julio, fecha del ingreso de las columnas guerrilleras a Managua (1979).

Por oposición a esta reducción y fijación politicista podemos pensar y decir la revolución como un proceso histórico-social con fases y direcciones prácticas diferenciadas. En lo que se refiere a las etapas, el concepto debería expresar las tareas complejas y morosas de la acumulación de fuerza social y política y de determinación de actores que posibilita la fase más concentrada, y en la experiencia latinoamericana *siempre sangrienta*, de asalto o ingreso al poder y, también, la fase de constitución y gestación del nuevo orden, de la nueva calidad de vida. En cuanto a las direcciones o sentidos, la categoría de *revolución* tendría que indicar tanto su articulación constructiva y destructiva con las diversas instituciones sociales, su interpenetración "hacia afuera", por decirlo así, como su carácter de proceso social en el que se constituyen y autoconfiguran identidades revolucionarias, la autotransformación cualitativa de los actores y sujetos revolucionarios: la anticipación de la utopía revolucionaria en los comportamientos personales y organizacionales. Vista así, la categoría político-filosófica de revolución resulta impensable e indecible fuera de su relación con un proceso de transformación radical de toda la calidad de la vida o existencia.

La diferencia, por consiguiente, entre la imagen de "revolución" propuesta por las diversas desviaciones politicistas y su concepto histórico —sin duda una categoría del discurso moderno— está en que la primera enfatiza, nuclea y reduce lo revolucionario a la práctica de la toma (y ejercicio) del poder, mientras que el segundo se concentra y expresa las prácticas plurales y complejas que configuran la capacidad histórico-social de los actores y fuerzas sociales para ejercer un nuevo tipo de poder (carácter del poder).

1.1. Revolución y constitución de sujetos

Que la revolución, que es una práctica fundamental constante, como acabamos de advertir, pueda ser también una categoría del pensar que intenta comprender intensamente lo real-social latinoamericano, supone que forma parte de un discurso, es decir que significa sólo en relación con otros conceptos y categorías. Estrictamente, revolución debe asociarse, en primer término, con *liberación* y *emancipación*. Liberación y emancipación, a su vez, remiten a procesos de autoencuentro social de

(*) El texto fue inicialmente escrito para el *Diccionario de filosofía latinoamericana en perspectiva de liberación*, que edita el Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile). Esta versión respeta la organización original del trabajo, pero reformula su redacción y amplía sus contenidos.

1. Llamo "politicismo" a una tendencia teórica (imaginaria) y práctica que reconforma lo real-social desde su escisión ideológica en los espacios privado, económico-social y político-cultural, autonomizándolos primero y jerarquizándolos después desde un espacio político-cultural que necesariamente condensa y expresa, ocultándolo, el sentido global de la organización y reproducción sociales. Para las sociedades de clases, este sentido es el de la sanción (necesaria, jurídico-política, moral) de la dominación. Enfatizar la necesidad de la práctica política como *constitutiva de sujetos*, no es, en cambio, de ninguna manera, "politicismo". Desde luego, la autoconstitución de los seres humanos como sujetos en la Historia puede asociarse con la categoría de "revolución" cuando la sensibilidad social deja de reconocer la pobreza o la dominación como inherentes a la condición humana (Cf. Arendt: *Sobre la revolución*, págs. 23-25 y capítulo 2).

independencia, de autodeterminación, o sea a la *configuración de sujetos*. "Liberarse" consiste en ir ganando, cada vez e histórica y socialmente, la condición de sujeto (2). Desde luego, lo que niegue específicamente la condición de sujeto a los seres humanos y a los diversos sectores sociales pueden ser actores sociales, identidades psicológicas, instituciones y estructuras y situaciones sociales en articulaciones diversas. Dicho técnicamente, se trata de los actores, instituciones y estructuras de la dominación, es decir del antiguo régimen o régimen tradicional al que se busca transformar cualitativamente. Socialmente, lo revolucionario consiste en la configuración de sujetos colectivos cuya actuación o testimonio de denuncia y transformación radical pone de relieve los diversos aspectos injustos o deteriorados o inviables de un sistema de dominación. Esta actuación revolucionaria supone una raíz social, procedimientos de organización ligados a su efectividad práctica y a la consecución de identidad propia, y una utopía alternativa. Obviamente, lo revolucionario comprende aquí oposiciones, resistencias, luchas y especialmente el testimonio de autoencuentro de la dignidad humana material y espiritualmente negada por la dominación.

1.2. Revolución, restauración, praxis revolucionaria

Históricamente, "revolución" ha sido acuñado por el pensamiento político moderno bajo dos referencias básicas: en el siglo XVII, se usa inicialmente el término para indicar un *retorno a un estado de cosas justo* cuyo orden había sido trastornado por el mal gobierno de las autoridades. Todavía en 1776, por ejemplo, los revolucionarios norteamericanos reclamaron su derecho a constituir un nuevo gobierno (*to institute a new Government*) que eliminara los abusos del gobierno colonial inglés. Revolución puede asociarse, así, con *restauración*. En el siglo XVIII, el iluminismo francés y el desarrollo de la *Revolución Francesa* facilitan la ruptura con esta asociación al enfatizar que la revolución consiste en la creación de un Nuevo Orden, más racional o enteramente racional, que debe necesariamente romper con la tradición (3). La revolución ya no es un mero retornar a lo justo sino que encierra la promesa y la posibilidad de construcción de un futuro mejor. Socialmente, la revolución pasa a ser una aspiración y una práctica necesaria, pero no forzosa, de los explotados, discriminados y ofendidos. La valoración de la revolución se sostiene desde entonces en el reconocimiento de que el cambio es el impulso dominante del proceso histórico y que él puede ser inducido por los seres humanos para su beneficio. Lo revolucionario aparece ligado al desarrollo y al progreso y a la emancipación. Dicho brevemente: la pobreza y la enajenación que se vincula a ella son discernidos no como naturales, sino que como socio-históricamente producidos y, por ello, como políticamente transformables.

En esta última línea de pensamiento se ubica el aporte del marxismo original. Para Marx y Engels, la práctica revolucionaria forma parte de la crítica del orden general existente. El "arma de la crítica" se interpenetra con la "crítica de las armas". La materialización de la crítica como praxis revolucionaria y como práctica política supone un protagonista histórico, la clase obrera, en la conceptuación del siglo pasado (4), y una concepción de la historia como un conjunto de transformaciones que son realizadas por los seres humanos bajo condiciones que no dominan enteramente. Es este último aspecto el que hace que la noción de "revolución" en Marx y Engels posea un doble alcance: ella designa la conflictividad y necesidad del cambio inherentes a los momentos económicos, civilizadores y políticos tomados conjuntamente, y es en este conjunto o totalidad que se expresa la determinación matricial de la economía (el desarrollo de las fuerzas productivas revoluciona el proceso de trabajo y con ello se abre la posibilidad y necesidad de una revolución cultural y política), y designa, asimismo, la más específica y condensada revolución política. "Revolución" determina, pues, tanto una necesidad/posibilidad de la historia como una acción específica de algunos de sus actores humanos. Para el caso de la sociedad capitalista, el productor alienado y frustrado, privado de la riqueza social que crea y hostilizado por ella, es el sujeto de la revolución entendida como un proceso que permite dar pleno desarrollo a las potencialidades creativas del ser humano, capacidades posibilitadas y bloqueadas en el mismo movimiento por la organización mercantil de la existencia. Plenitud histórico-social de cada ser humano y de la Humanidad, libertad y goce universales, es el horizonte que potencia la categoría de revolución social contra el capitalismo en Marx-Engels. La alternativa de la revolución es, en cambio, el colapso de la humanidad. Por ello, el único camino viable ante la organización capitalista de la existencia es la práctica revolucionaria, tanto como discernimiento de su forma fundamental o matricial como en su más restringida y operativa acepción de acción política.

1.3. Introducción a la revolución en América Latina

El marxismo posterior, especialmente el marxismo-leninismo procedente de la Revolución Rusa (1917),

---

2. El planteamiento comprende determinaciones básicas: la revolución, proceso histórico, no descansa en la necesidad, sino en la posibilidad, en una virtualidad humana: su capacidad de resistencia (social, política, cultural). Se trata de una necesidad socio-histórica, pero ni su realización ni las formas que adquiere son forzosas. Bajo la organización capitalista de la existencia no asumir la virtualidad revolucionaria equivale a contribuir al colapso del género humano.

3. Así, en el proceso revolucionario francés, la ejecución del rey y la proclamación de la república (1792-93) fueron considerados eventos de un calendario totalmente nuevo. En opinión de Fabre d'Eglantine: "El calendario gregoriano que ha impregnado la memoria del pueblo con un número considerable de imágenes... fuente de sus errores religiosos... queda abolido". El calendario republicano fue abandonado en 1806 (Cf. M. Péronnet: *Vocabulario básico de la Revolución Francesa*, págs. 50-53).

4. La alianza obrero-campesina, en el inicio de este siglo, las masas revolucionarias después, es decir las clases, capas y categorías explotadas de la población que se activan en relación con la clase explotada bajo la organización capitalista de la existencia, el pueblo o movimiento popular (los que no son dueños de su vida y lo saben) en la versión latinoamericana.

desplazó la articulación original entre praxis revolucionaria y práctica política revolucionaria y enfatizó o un cientificismo derivado de la necesidad de una matriz economicista (fuerzas productivas y relaciones de producción) o un voluntarismo y oportunismo, geopolíticamente determinados por las vicisitudes de la sobrevivencia y estabilidad de la URSS, presentados como cientificidad de la vanguardia revolucionaria. La revolución se alejó así del dominio de los explotados, sufrientes y discriminados y pasó a ser una cuestión científica y técnica resuelta por el Partido revolucionario alimentado por una Filosofía de la Historia y una ideología científica.

Es bajo esta forma ideologizada y tecnocrática que la categoría de revolución, de inspiración marxista, llega a América Latina e influencia, ya para combatirla ya para asumirla, a sus actores políticos. Desde esta perspectiva, la práctica de la revolución se vincula indefectiblemente al internacionalismo proletario, la solidaridad geopolítica con la URSS, la ideología científica del marxismo-leninismo, la superioridad forzosa del socialismo ante el capitalismo, el papel indispensable del Partido, la insurrección de masas (5) y la dictadura del proletariado. Al interior de este aparato ideológico-técnico, la tesis de la inviabilidad humana de la organización capitalista de la existencia, fundamental en el marxismo del siglo XIX, desaparece. El cambio más significativo dentro de esta reductiva concepción global se produce cuando el XX *Congreso del Partido Comunista de la URSS* (1956) aprueba las tesis que determinan las condiciones de un tránsito "pacífico" al socialismo. Aunque el calificativo "pacífico" es inadecuado —al no existir un nombre óptimo el más adecuado podría ser el del "tránsito institucional" al socialismo— y a que las tesis se orientaban hacia la realidad electoral de países europeos como Francia e Italia, los partidos ortodoxos latinoamericanos (marxista-leninistas tradicionales) asumen como propias las tareas de la vía *pacífica*. En 1970, una coalición electoral y programática de partidos, bajo el nombre de *Unidad Popular*, logra la presidencia en Chile e inicia desde allí la que será la única puesta a prueba histórica de la vía revolucionaria institucional. El proceso, internamente deteriorado y geopolíticamente indefenso, será destruido en 1973 mediante un golpe de las Fuerzas Armadas.

En América Latina existe, asimismo, otra tradición revolucionaria gestada con independencia del pensamiento marxista y socialista pero que se asociará a su sensibilidad durante el siglo XX. Históricamente, su comienzo puede ubicarse en la *Revolución Haitiana* (1791-1803), primera revolución de esclavos triunfantes que se constituyen como una República de seres humanos libres, pero sus antecedentes se encuentran en la resistencia y lucha indígena contra la Conquista y en las luchas por su liberación de los afroamericanos en el subcontinente (movimientos de *cimarrones*, de los que existe constancia histórica desde 1519). Los hitos históricos más importantes de esta tradición son la ya referida *Revolución Haitiana*, la frustrada *Revolución Mexicana* (1910-1920), la *Revolución Cubana* (1953 hasta hoy) y la *Revolución Popular Nicaragüense* (1961-?). En esta vertiente de la tradición revolucionaria latinoamericana, el protagonismo de la clase obrera, propio del marxismo original, aparece o desplazado o enriquecido por la significación que en ella alcanzan los diversos segmentos populares. Los esclavos afroamericanos caribeños que se movilizan contra el colonialismo francés, la explotación y el racismo y por su dignidad de seres humanos libres no son obreros, pero su revolución busca una *transformación global cualitativa de sus condiciones de existencia social y personal e incluso materializa un internacionalismo emancipador*. Tampoco son obreros ni socialistas los campesinos de Morelos que, con Zapata a la cabeza, demandaron la revolución agraria en el sur de México y constituyeron la fuerza y el frente popular más significativo de la *Revolución Mexicana*, ni era obrera la base social de la *División del Norte* del general Villa, ni eran proletarios los mayos y yaquis, pueblos profundos, que se incorporan tenazmente a la revolución, ni los estudiantes que con consignas nacionalistas y antidictatoriales inflamaron las calles de las ciudades mexicanas. El movimiento obrero mexicano no es una fuerza potenciadora central de la *Revolución Mexicana*, aunque participó en ella, sino que más bien resultó potenciado por las demandas y la movilización de otros sectores populares. Es en esta tradición social, popular, agraria, étnica, generacional, nacional, que se inscribe y a la que condensa como su más alta expresión el hecho cultural de la Revolución Cubana:

> Esta epopeya que tenemos delante la van a escribir las masas hambrientas de indios, de campesinos sin tierra, de obreros explotados, la van a escribir las masas progresistas; los intelectuales honestos y brillantes que tanto abundan en nuestras sufridas tierras de América Latina; lucha de masas y de ideas; epopeya que llevarán adelante nuestros pueblos maltratados y despreciados por el imperialismo, nuestros pueblos desconocidos hasta hoy, que ya empiezan a quitarle el sueño. Nos consideraba rebaño impotente y sumiso; y ya se empieza a asustar de ese rebaño; rebaño gigante de doscientos millones de latinoamericanos en los que advierte ya a sus sepultureros el capital monopolista yanqui (6).

Este fragmento de lo que fue entonces y para esta perspectiva el *programa de la revolución latinoamericana* nos pone en relación con sus caracteres de automovilización popular desde sentimientos y conceptos de dolor

5. En la forma ideologizada por el marxismo-leninismo, "masas" hace referencia a la pareja vanguardia⁺ <—> masas⁻, en la cual el polo activo (organizador, lúcido, consecuente) es siempre e irreversiblemente el partido de modo que las "masas" devienen instrumento insurreccional, electoral o productivamente manipulable. Bajo esta valoración, los sectores populares carecen de nombre y apellido, de especificidad social, y se acercan a la concepción fascista de las masas. Mannheim describe así la valoración fascista de la política: "Un realismo desilusionador que destruye todos los ídolos y que recurre constantemente a la técnica para el manejo psíquico de las masas profundamente despreciadas" (K. Mannheim: *Ideología y utopía*, pág. 201). Mussolini escribió: "...no soy adorador del nuevo dios: las masas. De cualquier modo que sea, la historia prueba que los cambios sociales siempre han sido producidos primeramente por las minorías, por un simple puñado de hombres" (*Reden*, pág. 13, en Mannheim, *op. cit.*, pág. 195).

6. F. Castro: *II Declaración de la Habana* (1962).

y de dignidad sociales (espiritualidad popular), su articulación con el socialismo y su determinación antiimperialista continental (7). La vinculación de los caracteres popular, nacional y democrático de la lucha revolucionaria con el socialismo permitirá también su confluencia con el marxismo considerado, más que una teoría, como la *sensibilidad contemporánea fundamental de la revolución* (8).

En la medida que la *Revolución Cubana* resulta un proceso exitoso, se hace posible, para el pensar latinoamericano de liberación, una revitalización y un reencuentro con el *pueblo* como praxis efectiva y fundadora de lo socio-político, de lo ético y de la cultura. Este pueblo político no será ya la masa manipulable de los populismos históricos, como el justicialismo argentino o el cardenismo mexicano, ni la base de masas de la vanguardia del marxismo-leninismo histórico, sino la movilización articulada de diversos sectores sociales que, desde su dolor social y sus utopías y procedimientos de resistencia y lucha plurales, se organizan y orientan hacia la transformación radical de las situaciones de injusticia, discriminación, opresión y muerte. Lo revolucionario se liga así con la *creación de tejido social*, con la *interpenetración de lo cotidiano y lo político*, con la *configuración de identidades* (que incluyen la memoria histórica bloqueada o pervertida) *sociales efectivas* y también con la *resistencia solidaria* ante la destructividad del mercado y la globalización geopolítica inducida. La meta aparente de la revolución: la toma del poder, resulta desplazada y subordinada por un tema político fundamental que había sido opacado por la tradición politicista dominante: la cuestión del *carácter del poder*, es decir cómo se gesta socialmente, como se materializa y cuál es su sentido. En esta percepción-valoración pueden adquirir significación revolucionaria plena las diversas formas de resistencia y lucha de las mujeres, de las etnias originarias, de los afroamericanos, de los jóvenes, de los campesinos, de los cristianos antiidolátricos, de los obreros y pobladores y, también, los esfuerzos de sobrevivencia de los excluidos e informales. La liberación resulta ser muchos procesos articulados y jerarquizados social e históricamente, un proceso histórico complejo de constitución tentativa (tensional) de sujetos plenos. La revolución se configura no como imposible o indeseable, como quieren imaginarla los políticos oficiales y sus trabajadores intelectuales que proclaman el final de la Historia, sino como una tarea necesaria y urgente de los muchos y distintos que aspiran y buscan una sociedad en la que todos puedan ser y con plenitud. No es el menor de los méritos de esta concepción presente, pero todavía insuficientemente pensada, el ser, por su forma, particularizada y plural, pero por su contenido positivamente universal. La práctica y el pensar de la revolución llega a ser así la necesidad de materializar mediante procesos de autodignificación la solidaridad entre todos mediante procesos gestados desde quienes sufren en *todo el mundo* las injusticias actuales y lo saben.

2. Revolución y violencia. Determinaciones elementales: origen, ética, lucha armada

Si violencia se entiende como una acción o conjunto de acciones que desafía y destruye un orden, entonces el carácter violento es inherente a la categoría de revolución en cuanto ésta supone la cancelación mediante la fuerza de una tradición y la creación de un orden nuevo. Como necesidad y posibilidad del cambio histórico radical en las sociedades de clases, la vinculación entre revolución y violencia resulta, asimismo, inevitable (9). Más compleja resulta la relación, en cambio, si revolución aparece asociada con restauración. En este caso, la acción revolucionaria se ejerce para derogar un desorden que ejerce violencia, entendida ésta como la alteración de una naturaleza u orden social sustancial. La violencia resulta así introducida por un *poder ilegítimo* que procede contra natura y el ejercicio de la fuerza contra él debe entenderse como *contraviolencia* o *resistencia legítima*. Salta a la vista que esta última conceptuación reposa en algún tipo de ética natural. La violación de esta ética supondrá, por ello, siempre un disvalor absoluto. La ausencia de una ética del fin al que debe tender la naturaleza humana, en cambio, facilitará una comprensión histórica de la violencia que podrá ser considerada en su relación con la revolución como un instrumento del cambio histórico y político juzgable fundamentalmente por su eficacia liberadora.

En todo caso, sin embargo, cualesquiera sean los referentes éticos la práctica revolucionaria se resolverá siempre mediante la aplicación de la fuerza contra un orden que se estima económica, política o culturalmente nocivo. Lo que está en juego no es, por tanto, el empleo de la fuerza sino el alcance de ese empleo. La relación entre revolución y violencia aparece así referida al de-

7. La sistematización del conjunto de este planteamiento fue hecha, desde el Perú, por José Carlos Mariátegui (1895-1930), entre 1923 y 1930. Básicamente consiste en la afirmación de la especificidad del capitalismo latinoamericano (por oposición a quienes enfatizaban su feudalidad precapitalista), la constatación de la inexistencia de una burguesía progresista y nacional, con espíritu liberal, en el Perú, la vinculación de la lucha popular (agraria, democrática, nacional, continental) con una sensibilidad socialista (Cf. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, págs. 38-38, nota 1) y la asunción del marxismo y del socialismo como un movimiento histórico revolucionario, como una práctica, más que como una ciencia o doctrina: "Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres..." (*Defensa del marxismo*, pág. 41).

8. E. Guevara: *Notas para el estudio de la Revolución Cubana* (1960).

9. H. Arendt hace una significativa, aunque incompleta, caracterización de las relaciones fundantes entre violencia, revolución y origen, al indicar que la hipótesis del "estado de naturaleza" (Altusio, Hobbes, Locke) supone que las esferas política y ética de la existencia humana no nacen automáticamente del hecho de la convivencia y que la mítica occidental asocia "origen" con violencia. De esta forma, "...toda la fratemidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen" (Arendt, *op. cit.*, pág. 20). La revolución que aspira a la plenitud de la liberación como su concepto-pasión guía aparece, pues, incluso míticamente, como reivindicación de un crimen, como su purificación mediante prácticas humanas transparentes, como la necesidad-posibilidad de un nuevo carácter para el poder.

rramamiento de sangre o, dicho más técnicamente, a la eventualidad o necesidad de una guerra civil. Desde luego, una guerra civil es un acontecimiento histórico que no *puede ser derivado de ninguna categoría del pensamiento político* (10). Los enfrentamientos armados entre los contingentes revolucionarios y los defensores del sistema constituyen una cuestión estrictamente histórica y política determinada por las correlaciones locales e internacionales de fuerzas de los actores enfrentados, sus ideologías particulares y su capacidad para movilizarse militarmente (11).

2.1. Violencia, revolución y discurso cristiano

El discurso cristiano católico jerárquico, de decisiva importancia para la mantención del *statu quo* de las sociedades latinoamericanas, determina la relación entre revolución y violencia mediante la introducción de una imagen: l*a tentación de la violencia*:

> Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana (12).

Por principio, obviamente, esta instigación al mal debe ser rechazada:

> Ya se sabe: la insurrección revolucionaria (...) engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor (13).

La tesis contiene, sin embargo, su excepción:

> ...los casos de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país (14).

En estos casos, la violencia insurreccional queda justificada. Se trata, como hemos visto, de una forma de violencia restauradora (15). Más dudoso es que la revolución sea legitimada mediante el mismo procedimiento, ya que violencia insurreccional y revolución no resultan identificables. Visto así, el discurso jerárquico católico legitima, bajo ciertas condiciones, la violencia armada restauradora pero no la revolución.

La jerarquía católica latinoamericana más incisiva, sin embargo, ha construido una discusión más fina sobre este punto. El obispo Helder Cámara, por ejemplo, introdujo, en 1970, la distinción sistemática entre *violencia institucionalizada* mediante la cual algunos grupos privilegiados encierran a multitud de seres humanos, tanto en los países centrales como en la periferia, en una condición infrahumana, y *violencia revolucionaria*, acción de los oprimidos y de la juventud dispuestos a luchar por un mundo más justo y humano (16). El obispo brasileño, aunque discierne entre estas violencias, las rechaza a ambas en cuanto ellas conducen a una escalada destructiva vía la *violencia represiva* del sistema. Su opción, inspirada en Ghandi, es por la *violencia de los pacíficos* y la presión moral liberadora que no se contenta con menos que la transformación radical de las estructuras injustas e inhumanas, es decir con la revolución. Se trata, como es obvio, de una violencia no-armada.

Distinta y más históricamente especificada es la caracterización que de la violencia revolucionaria realizó el arzobispo de El Salvador, Oscar Romero. Diferencia entre cinco clases de violencia y considera a cuatro de ellas ilegítimas: la *violencia institucionalizada* ligada con la injusticia estructural, la *violencia arbitraria del Estado* o violencia represiva, orientada contra la disidencia a la injusticia estructural, la *violencia de la extrema derecha*, asociada a la de los cuerpos de seguridad estatales y destinada a mantener un orden social injusto y la *violencia terrorista* que causa víctimas inocentes o es desproporcionada. Un quinto tipo de violencia, la de la *insurrección*, en cambio, puede ser considerada legítima. Además de su legitimidad e ilegitimidad, Romero distingue entre la violencia *originante* y violencia de *respuesta* o consecuente. La violencia de la insurrección resultaría, de esta manera, *legítima y de respuesta*. Sin embargo, Romero busca inscribir esta violencia revolucionaria legítima en un proyecto de vida que rechaza toda mística de la violencia y la cultura del odio y la venganza. Se trata de subordinar una violencia que puede ser eficaz a un proyecto fundamental de humanización que valoriza primordialmente la justicia, la verdad y la magnanimidad. La insurrección es juzgada, entonces, no sólo por su eficacia

---

10. Traducimos: la lucha armada popular no es una receta ni es tampoco la forma exclusiva de manifestar la violencia revolucionaria del pueblo. Convendría distinguir, más bien, entre formas armadas y no armadas (resistencia civil, huelgas de hambre, marchas, etc.) de resistencia y lucha popular. La violencia política popular, en realidad *contraviolencia*, es una forma inevitable de su lucha revolucionaria contra las estructuras y situaciones de dominación y enajenación cuyos efectos padece y de las cuales busca emanciparse y emancipar a la sociedad. La discusión no histórica acerca de las formas que adquiere esta violencia es enteramente estéril.
11. Cf. H. Gallardo: *Actores y procesos políticos latinoamericanos*, págs 133-143.
12. Pablo VI: *Populorum Progressio*, 30.
13. *Ibid*, 31.
14. *Ibid*.

15. En la década del ochenta, el pueblo de Nicaragua sufrió los efectos de esta ideología político-religiosa. La guerra contrarrevolucionaria pudo justificarse aduciendo que el régimen sandinista (determinado como "comunista") violaba por principio el derecho natural a la propiedad privada y a la libertad de conciencia (ateísmo). De esta forma, los contrarrevolucionarios (y el gobierno de Estados Unidos) no hacían sino aspirar a restituir a los nicaragüenses en sus derechos violados. La secularización de esta doctrina fue realizada por Locke en su *Tratado sobre el gobierno civil*, en el que todo lo que se oponga a la lógica de la acumulación capitalista es determinado como enemigo del género humano y objeto preferencial de destrucción.
16. H. Camara: *Espiral de violencia*, págs. 18-19.

político-militar, sino y sobre todo por su dimensión (carácter, eficacia) ética (17).

2.2. *Violencia y marxismo revolucionario en América Latina*

Desde un diferente criterio de ingreso, E. Guevara valora la lucha armada revolucionaria —especialmente la de la unidad móvil combatiente o guerrilla en el seno del desarrollo de un Ejército del Pueblo— como un instrumento indispensable no sólo para destruir un sistema de dominación que determina una condición de subhumanidad para la mayoría social, sino que también como eje de poder en la construcción de la nueva sociedad. Al no preexistir en su pensamiento una naturaleza y un orden humanos suprahistóricos, la violencia armada, la guerra e incluso el odio utilizados como medios contra el opresor en un proceso liberador pueden ser valorados como indispensables y legítimos en relación con el doble proceso articulado de destrucción objetiva y subjetiva de la opresión y de construcción de la liberación y del ser humano nuevo. Para Guevara, la violencia revolucionaria armada en América Latina es una respuesta histórica necesaria a las condiciones estructurales, situacionales e ideológico-psicológicas con que el sistema imperial (18) de dominación deshumaniza, empobrece y discrimina a nuestras mayorías sociales. La violencia armada no aparece, sin embargo, como un fin en sí misma sino como valor al interior de un proceso radical, objetivo y subjetivo, de liberación (19).

3. Revolución y problemas mundiales. Nuevas emancipaciones y reivindicaciones: nueva solidaridad

A fines del siglo XX, la existencia por primera vez en la historia tanto de problemas *materialmente mundiales* como el demográfico y ambiental, ligados ambos con la extrema polarización de riqueza y pobreza y, por ello, con la urgencia de una economía que sea función de las *necesidades humanas* y de la *preservación activa* de la Naturaleza, así como la *emergencia de nuevos actores y movimientos sociales* que cuestionan políticamente los sistemas de dominación sin reducir sus demandas a las estructuras tradicionales e ideologizadas de la política, como es el caso de las luchas de las mujeres y del feminismo, de los creyentes antiidolátricos y de los jóvenes, facilitan una reconceptualización de la categoría de "revolución". Se hace históricamente evidente que ella no puede manifestar su sentido al interior de una imaginación que escinde la sociedad en una esfera pública y otra privada o, si se lo prefiere, en un ámbito legal y otro moral. El movimiento feminista, por ejemplo, ha puesto de relieve que la dominación de género, una de las formas específicas de opresión y subordinación que debe ser transformada radicalmente si se aspira a una sociedad de plenitud, tiene su expresión preferencial en la inmediatez ideologizada o fetichizada del hogar y de la cotidianidad. "Lo político" puede ser así valorado y denunciado como una *práctica de poder en contra de...* que se realiza multiformemente y en todas las instancias de la existencia social. Desde esta perspectiva, la clásica distinción de Maquiavelo entre una *lógica de la eficacia*, propia del ámbito público y del poder político, y la *moral y el trabajo como prácticas de vida*, aparece como el resultado de un sesgo ideológico que bloquea la comprensión de los fenómenos sociales. La cuestión de la toma y conservación del poder (Estado) se ve/ juzga ahora subordinada a la discusión por el carácter del poder, es decir por la consideración de su génesis social plural, sus articulaciones y determinaciones específicas y su sentido político radical: contribuir a la reproducción de condiciones o de vida o de muerte. La expansión y redeterminación del ámbito de lo político y con ello de lo revolucionario no puede ya tampoco, a fines del siglo XX, limitarse a sus contenidos nacionales. Las movilizaciones de denuncia contra las prácticas que producen y reproducen una existencia sobrerrepresiva y destructiva y las que abogan por una nueva calidad para la existencia humana (ambientalistas, feminismo, creyentes antiidolátricos, pacifistas, *v.gr.*) tienen como referente la *unidad diferenciada del género humano* y su *corporeización en un único planeta*. La crisis radical de civilización que enseña el mundo de finales de siglo conduce así a nuevas bases para un universalismo ético y una compleja solidaridad que no pueden ser pensados ni asumidos sino bajo las condiciones de una transformación mundial y global, o sea de una revolución.

3.1. *Revolución y alternativa*

La producción de problemas mundiales está ligada al carácter mundial de la absolutización de los valores mercantiles y a su doble efecto sistémico de exclusión de las necesidades de los seres humanos de la lógica mercantil, tendencia que culmina con la exclusión de contingentes significativos de seres humanos, tanto en los países

17. Cf. J. Lois: *Teología de la liberación*, págs. 290-291.

18. Se trata de la articulación estructural, situacional y coyuntural, económico-social, política y cultural, entre las élites de dominación (cuyo sector matricial está configurado por las élites dominantes) de los países centrales como EUA, por ejemplo, y las élites nativas en los países de la periferia, subordinadas y con roles de dominación, a la vez (oligarquías, burocracia tecnócrata estatal y privada, jerarquías eclesiales, aparatos armados, medios masificadores de comunicación). El sistema imperial es también una *práctica cotidiana de dominación*, por eso puede señalarse que "el imperialismo somos todos cuando no lo resistimos y luchamos políticamente (socialmente) contra él.

19. E. Guevara: *Mensaje a la Tricontinental*, 1967. Aunque Guevara ha sido estereotipado como ideólogo del foco guerrillero, su concepto de la unidad móvil combatiente en el seno de la constitución de un Ejército del Pueblo, descansa en una antropología histórico-política, comprende una utopía de vida y contiene una proposición cultural de nueva existencia para todos.

centrales como en los periféricos (20), y a la imposibilidad, dentro de esta misma lógica de calcular el costo ambiental de la producción de valores, imposibilidad que lo lleva a la exclusión de la Naturaleza o lo que es lo mismo a su destrucción. Es en relación con estas dinámicas que aparecen situaciones como las de la polarización "riqueza"/ pobreza (21), la configuración de problemas como el demográfico y las crisis ambientales, todos ellos con carácter mundial.

Lo peculiar de la situación actual es que, aunque se trata de problemas mundiales, la sensibilidad de dominación tiende a/desea percibirlos y enfrentarlos sólo como disfunciones o cuestiones particularizadas, regionalizadas, fragmentarias. Lo característico de estos problemas —además de ser problemas-límite para la experiencia de la humanidad— es que son invisibilizados en su realidad y visibilizados sólo a partir de su sesgo, es decir de su tratamiento unilateral y fetichizado. Por decirlo brevemente, el sistema capitalista produce problemas mundiales que llevan a la destrucción del género humano y que el mismo sistema no puede resolver por cuanto no los percibe/valora como *desafíos en el límite* sino como progreso y desarrollo y éxito.

La revolución como nuevo orden es obviamente alternativa, en sentido fuerte, del orden antiguo. Lo alternativo ante los problemas mundiales consiste entonces en ponerse en condiciones histórico-sociales de discernir su radicalidad y en enfrentarlos humanamente (social y universalmente) con eficacia. La alternativa y la revolución resultan ser así un *movimiento abierto* a los desafíos y no una doctrina o un modelo específico de sociedad o de economía alternativa. Para una sociedad globalizada y en crisis de civilización que se imagina a sí misma ideológicamente como "sin alternativas" y que moviliza furiosamente todos sus poderes para destruirlas, cuando ellas se manifiestan, la alternativa no es inmediatamente *otra* sociedad, sino ponerse políticamente en el camino de resolver los problemas radicales que el sistema potencia y promueve y no puede admitir (22). Pero esto último es imposible sin una perspectiva de totalidad como condición de la constitución tentativa de sujetos en la Historia. La alternativa es, así, mundialmente, la constitución de sujetos. Y por ello no es en absoluto paradójico reclamar y construir, en el período del "final de la Historia", la posibilidad-necesidad de la revolución. ■

20. En el límite, en América Latina, se expresa como la configuración social de los "desechables" (Colombia).
21. El mundo considerado "rico" debe ser determinado, más bien, como derrochador, destructivo, y desesperanzado.
22. Desde luego, la exclusión de los seres humanos y de la Naturaleza no son los únicos desafíos mundiales, aunque con ellos bastaría. Con ellos aparece el de la imposibilidad para el capitalismo de dominar sin homogeneizar y discriminar (en el mismo movimiento). La cuestión aquí es el de la necesaria efectualización plural que exige la condición humana.

Bibliografía

Arendt, Hannah: *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, España, 1988.

Cámara, Helder: *Espiral de violencia*, Sígueme, Barcelona, España, 1970.

Castro, Fidel: *La Revolución Cubana. 1953/1962*, Era, México, 1972.

Gallardo, Helio: *Actores y procesos políticos latinoamericanos*, DEI, San José de Costa Rica, 1989.

Guevara, Ernesto: *Escritos y discursos*, 9 vols., Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1977.

Lois, Julio: *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, DEI, San José de Costa Rica, 1988.

Mannheim, Karl: *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, España, 1966.

Mariátegui, José Carlos: *Defensa del marxismo*, Amauta, 8a edic., Lima Perú, 1978.

Mariátegui, José Carlos: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, 35a edic. (16a edic. popular), Lima, Perú, 1977.

Melotti, Umberto: *Revolución y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Paulo VI: *Populorum Progressio*, Mensajero, Bilbao, España, 1967.

Péronnet, Michel: *Vocabulario básico de la Revolución Francesa*, Crítica, Barcelona, España, 1984.

ACTUALIDAD PASTORAL
1968 • 1992
25 AÑOS
Director: Monseñor Vicente Oscar Vetrano
Vicario Episcopal para la Cultura

PREMIOS PERIODISTICOS OBTENIDOS
"EL CIERVO" (1973 • Barcelona)
"SANTA CLARA DE ASIS" (1977 • Buenos Aires)
"SAN GABRIEL" (1980 • Buenos Aires)
"APTA-RIZZUTO" (1989 • Buenos Aires)
"SANTA CLARA DE ASIS" (1990 • Buenos Aires)

C.C. 140
Abel Costa 261
(1708) Morón (B)
☎ 627-2806
Argentina
Lunes a Viernes de 9 a 12:30

ACTUALIDAD PASTORAL
cumple veinticinco años ininterrumpidos y nunca pierde actualidad. Hace 24 años acompaña con equilibrio y valentía al ser y al quehacer de los cristianos en Argentina, en América Latina y en el mundo. En cada número el contenido de varios libros: noticias de teología y de actividad eclesial en Argentina y en el mundo, cuestiones ecuménicas, discusiones morales, temas de formación tratados por especialistas, reportajes, guiones de predicación, comentarios de libros, etc.
Es un instrumento indispensable de información, reflexión y diálogo.

SUSCRIPCION EXTERIOR
(VIA AEREA)
el equivalente a U$S 40.-
(pagaderos sobre Nueva York)

PENSAMIENTO CRITICO EN AMERICA LATINA: LA CONSTITUCION DEL "SUJETO" COMO ALTERNATIVA EN LOS NOVENTA

Observaciones a un paradigma en construcción *

Yamandú Acosta **

1. Pensamiento crítico y teoría crítica

A ningún lector se le escapará que las expresiones "pensamiento crítico" y "teoría crítica" tienen un significado muy amplio. En los sistemas educativos de las democracias latinoamericanas, por ejemplo, se ha reivindicado tradicionalmente el principio de desarrollar en los educandos un "espíritu crítico" o un "pensamiento crítico", como meta irrenunciable que conviene a la autonomía de las personas y al ejercicio de la democracia [1].

En el estudio que aquí iniciamos entendemos esas expresiones más estrictamente y de acuerdo con las precisiones que efectuamos a continuación.

Al hablar de "pensamiento crítico", "teoría crítica", "comportamiento crítico", lo haremos desde la perspectiva abierta por el filósofo alemán Max Horkheimer en un célebre artículo de 1937 titulado *Teoría crítica y teoría tradicional*, en el que por primera vez la expresión "teoría crítica" sustituye a la palabra "materialismo".

Cuando hacemos referencia al "pensamiento crítico" o a la "teoría crítica", estamos en consecuencia hablando en alguna forma de "pensamiento materialista" o "teoría materialista". "Materialismo" fue la palabra que eligieron Marx y Engels para designar la posición teórica desde la que se confrontaban con el "idealismo" vigente y dominante en la Alemania de su tiempo.

¿Qué entendieron Marx y Engels por "materialismo"? En una carta dirigida a Bloch, el 21 de setiembre de 1890, Engels escribe:

> De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el móvil determinante en *última instancia* es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más.

Esto no significa que la vida real se reduzca a la economía, con lo cual el "materialismo" se transformaría, por reducción, en "economicismo". Esta lectura "economicista", dominante en el marxismo ortodoxo en la construcción del socialismo histórico en la hoy ex-Unión Soviética, fue seguramente un factor determinante de la sustitución efectuada por Horkheimer. El "materialismo" en su versión "economicista", había perdido el perfil crítico que resultaba de la *última instancia* de la producción y reproducción de la vida real, desde la que Marx y Engels habían interpelado a la economía política clásica y al capitalismo. La expresión "teoría crítica" de Horkheimer, quiere rescatar y desarrollar ese perfil.

La "teoría crítica", en el sentido de Horkheimer, identifica de modo central a un grupo de filósofos y científicos cuyo nucleamiento configuró la denominada Escuela de Frankfurt. Los aspectos que singularizan a la "teoría crítica" y la oponen a la "teoría tradicional" son fundamentalmente: la unidad teoría-práctica y el punto de vista de la totalidad. Veámoslo en las palabras de Horkheimer:

> El comportamiento crítico a diferencia del tradicional no ve al mundo histórico-social como un puro objeto exterior a analizar y no escinde la dimensión teórica de la práctica. La única exterioridad es la naturaleza [2].

Señala más adelante que el pensamiento crítico y su teoría

---

* Nos proponemos discutir aquí los trabajos de Franz J. Hinkelammert, alemán, economista, teólogo, radicado en América Latina, a cuyo análisis en perspectiva de liberación ha dedicado ya más de veinticinco años, y de Helio Gallardo, quien se ocupa de las condiciones de producción del movimiento popular en Latinoamérica. Nuestro interés es trabajar la articulación de ambas obras en función de la constitución de un paradigma de análisis-explicación. En este estudio nos ocuparemos, fundamentalmente, de su producción como investigadores en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), por lo que nuestro análisis se restringirá a la obra publicada (libros y artículos) por la editorial de esta institución, y a algunos artículos inéditos producidos en ese marco de investigación.

** Filósofo uruguayo. Este trabajo forma parte de su investigación en el Seminario de Investigadores Invitados de 1992.

1. Este principio, característico de las democracias liberales, no dejó de ser proclamado en algunas de las dictaduras de Seguridad Nacional (aunque las nóminas de autores prohibidos, docentes destituidos y estudiantes marginados del proceso educativo, proclamaran en los hechos lo contrario). Algunas democracias de Seguridad Nacional también lo reivindican.

2. M. Horkheimer, *Teoría crítica*, pág. 242.

> ... no son ni la función de un individuo aislado ni la de una generalidad individual. Tiene en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y por último, en su trabazón, así mediada con la totalidad social y la naturaleza [3].

A partir de estos dos fragmentos podemos anotar: la totalidad (social) no es una objetividad dada enfrente y afuera del sujeto del pensamiento y la conducta crítica, sino que la totalidad se sostiene en la relación-tensión sujeto-objeto, que es relación múltiple (sujeto-individuos, sujeto-grupos, sujeto-clase social), que deja más allá de su frontera a la Naturaleza como lo absolutamente otro respecto de lo social. El sujeto del pensamiento-comportamiento crítico no es entonces una individualidad incomunicada, ni una generalidad indeterminada, sino la determinada articulación anteriormente señalada. En ella, la totalidad aparece como una determinación de tal sujeto, que no por ello deja de ser objetiva. En cuanto a la señalada exterioridad y alteridad de la naturaleza, tal vez más hegeliana que marxista, marca algunas limitaciones que deben ser tenidas en cuenta a la hora de considerar problemas de crisis ambiental, de tanta resonancia en nuestro tiempo.

El teórico se articula críticamente con la masa social en lugar de intentar representarla y expresar sus intereses. De la misma articulación resultan la configuración del sujeto (del pensamiento, la teoría y el comportamiento críticos) y de la totalidad.

El pensamiento crítico es además, pensamiento *negativo*. Efectúa la crítica destructiva de lo aparente que se presenta como real o de lo irracional que se presenta como racional. Es pues un pensamiento de denuncia.

Esa crítica destructiva a la irracionalidad que toma apariencia de racionalidad y que constructivamente torna necesaria la racionalidad técnicamente posible, incluye como referencia central un contenido utópico:

> ...la idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella sería posible con los medios técnicos con que cuenta, tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel a través de todos los cambios. En cuanto es la comprensión del modo en que el desmembramiento y la irracionalidad pueden ser eliminados ahora, esa idea se reproduce de continuo en la situación imperante [4].

Se trata de la utopía marxista de la "comunidad de hombres libres", estimada por Horkheimer como humanamente (es decir, técnicamente) factible [5], la que se presenta como modelo de racionalidad en las sucesivas instancias de lucha contra la irracionalidad constitutiva del sistema capitalista.

En el cierre de su artículo, Horkheimer termina de marcar la significación del pensamiento crítico en su confrontación con la teoría tradicional, con las siguientes palabras:

> El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. Bajo la vocinglería del "espíritu social" y de la "comunidad nacional" se acrecienta cada día la oposición entre individuo y sociedad. La autodeterminación de la ciencia se vuelve cada vez más abstracta. El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que este es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar [6].

Estas palabras escritas hace más de cincuenta años en Europa, siguen teniendo sentido hoy, para nosotros, en América Latina. Del comportamiento crítico —aunque no solamente de él— depende actualmente, más que nunca, el futuro de la humanidad. Léase bien: del comportamiento crítico, no solamente del pensamiento o la teoría.

Cuando la crítica es radical, es inevitablemente también autocrítica. En América Latina tenemos necesidad de pensamiento, de teoría y de comportamiento de tal condición radical, expresiones todas que se pueden resumir bajo la forma de un *humanismo radical*.

Para este humanismo radical los seres humanos no son para la ciencia, sino que la ciencia es para los seres humanos. La legitimación de la investigación científica y el pensamiento teórico remite necesariamente a la *última instancia* de la producción y reproducción de la vida real. En el discernimiento teórico y en la investigación científica, también se decide (y de un modo determinante) sobre la vida o la muerte. La teoría crítica no ha abdicado del rigor, por el contrario, seguramente tiene motivos más fuertes para exigírselo a sí misma que la teoría tradicional. Por ello es conveniente tomar en cuenta las observaciones que ha merecido el pensamiento crítico en su formulación original a los efectos de tener un mejor control de las posibles limitaciones o inconsecuencias en las nuevas expresiones de pensamiento crítico, hoy en construcción en América Latina.

2. Crítica de la "teoría crítica"

Para el objeto de este trabajo, resulta útil considerar las observaciones efectuadas por Göran Therborn a los

3. *Ibid.*, pág. 243.
4. *Ibid.*, pág. 249.
5. Conviene tener presente, desde ahora, que Hinkelammert considera a la utopía como lo no factible, que al interior del proceso histórico cumple la función de permitir estimar la realidad vigente y elucidar las factibilidades que efectivamente signifiquen la superación de su irracionalidad. En su argumentación el fracaso de las utopías se debe al supuesto de su factibilidad, en función del cual las sociedades humanas han sacrificado los sucesivos presentes, alimentados por la ilusión de la plenitud de su realización.
6. M. Horkheimer, *op. cit.*, págs. 270-271.

iniciadores del pensamiento crítico en su libro *La Escuela de Frankfurt*. Señala allí una serie de cuestiones que a su juicio, configuran serias limitaciones a la teoría crítica en su versión frankfurtiana: a) la concepción del hombre como sujeto de la historia; b) la concepción historicista de la categoría de totalidad; c) la reducción de la ciencia y la política a la filosofía; d) la inconveniencia de la tesis del "fascismo como verdad del capitalismo".

Consideremos estas observaciones con algún detenimiento.

a) La idea del ser humano como sujeto de la historia, presenta profundas diferencias en el pensamiento de Hegel y en el de Marx. Mientras Marx pensaba en los seres humanos actuando desde determinadas condiciones y visualizaba tendencias no-intencionales más allá de la intención puesta en las conductas por los agentes individuales, Hegel pensaba en términos de un sujeto absoluto cuyo desenvolvimiento implicaba un sentido puesto por tal sujeto en el proceso histórico. Por ello en Marx asistimos al desarrollo de una teoría de la historia, es decir, una construcción conceptual que trata de explicar los procesos objetivos, mientras con Hegel estamos en presencia de una filosofía de la historia, una construcción categorial que trata de interpretar el sentido (subjetivo) de la historia. Los teóricos de Frankfurt, caracterizados como hegeliano-marxistas, se adscriben aquí a la orientación de Hegel. La observación podría resumirse diciendo que: en cuanto se aspira a encontrar un sentido (subjetivo) a la historia del siglo veinte, se está renunciando a una explicación (objetiva) de la misma.

b) En la medida en que se pretende comprender la totalidad social desde la perspectiva del sujeto absoluto creador de la historia, propio del historicismo hegeliano, se renuncia a la posibilidad de explicar esa totalidad desde las condiciones estructurales específicas que la hacen posible. Al mismo tiempo, ese sujeto, en cuanto es creador, está fuera de toda estructura, no es un sujeto específico producto de condiciones específicas, es un sujeto esencial que sobrevuela todas las estructuras y que, además, constituye a la totalidad desde su punto de vista y en función de su proyecto.

c) El pensamiento crítico, dice Therborn, es radical, pero como la radicalidad de la crítica se ejerce en un nivel exclusivamente filosófico, no conmueve en ningún sentido al discurso científico en su especificidad. En lo que se refiere a la reducción de la política a la filosofía, al no tener el discurso filosófico un arraigo en el campo de lo político, tiene el efecto negativo de la total ineficacia. La ineficacia científica y la ineficacia política son los efectos de esta reducción, más el agravante de poder creer que se está haciendo algo con valor científico o político por la ocupación de terrenos específicos con un discurso filosófico. Aportar al conocimiento y transformación de la realidad no pasa entonces de ser una ilusión.

d) La observación a la tesis frankfurtiana del "fascismo como verdad del capitalismo", reside en que de acuerdo a ella, el capitalismo sería lo fenoménico, lo apariencial, mientras que el fascismo sería lo esencial oculto. En esta forma, la idea de una verdad oculta desde siempre en el sistema, excluye la posibilidad de explicación por el análisis concreto de la situación concreta y sus articulaciones entre lo estructural y lo coyuntural. Lo que no se ha explicado adecuadamente (científicamente), es más difícil saber cómo proceder para superarlo (políticamente). Nuevamente, la filosofía hegeliana ha desplazado a la ciencia y la política marxistas.

Hemos partido de la referencia a la Escuela de Frankfurt porque en su documento conceptualmente fundacional, el de Horkheimer de 1937, la "teoría crítica" se constituye en la expresión que rescata la *última instancia* materialista de la producción y reproducción de la vida real como criterio de racionalidad, criterio que sigue vigente hoy para nosotros en el enfrentamiento con un sistema que produce muerte, con una alternativa de vida pensada desde la configuración utópica de la "comunidad de hombres libres".

Si esta referencia es central para toda nueva expresión de pensamiento crítico, ello no debe dar lugar a ninguna ortodoxia frankfurtiana. Es necesario considerar sus limitaciones para evitar su reedición.

Por eso, cuando pretendemos asistir al desarrollo de nuevas formas de pensamiento crítico en nuestros días en América Latina, pensamos que, salvando su eurocentrismo, consideraciones como las que Therborn efectúa al terminar su libro, deben ser para nosotros objeto de rigurosa reflexión:

> Es esencial lograr pasar del descubrimiento de los horrores del capitalismo a un intento por comprenderlo científicamente y para unirse a las masas con el fin de derrocarlo. Si esto no se consigue, la Escuela de Frankfurt o cualquier nueva rama de ella, ya sea anglosajona, italiana, francesa o escandinava, puede tener otros cuarenta años de virtuosismo paralizado por delante [7]

Tal vez el "pensamiento crítico", como pensamiento de emancipación, se limite a ser un pensamiento negativo, de denuncia, que al no centrarse en la explicación no proporciona elementos para la transformación de lo real. Quizás su único resultado sea la emancipación del pensamiento.

Si esa es su especificidad y esos son sus alcances, debe asumirlos críticamente para evitar alimentar procesos y estructuras de dominación, con la ilusión de estar trabajando por la emancipación.

En cuanto las observaciones de Therborn sean adecuadas, y en tanto el nuevo pensamiento crítico pueda discernirlas y superarlas en su propio discurso, posiblemente nuestro pensamiento de emancipación pueda

---

7. G. Therborn, *La escuela de Frankfurt*, pág. 77. Dejando de lado todo inmediatismo pragmático, "cuarenta años de virtuosismo paralizado por delante" es un lujo que el pensamiento de emancipación en América Latina, en la coyuntura de los noventa, no se puede permitir: se trata de la situación límite de los excluidos del sistema que exige perentoriamente soluciones. Frente a ese sentido de virtuosismo, en el que la mayor integridad moral parece corresponderse con la mayor ineficacia política, cabe rescatar el sentido clásico de "virtú" como capacidad de realización. Un pensamiento virtuoso, en este segundo sentido, sin renunciar a la integridad moral y sin estrecharse en los límites de calculabilidad de un realismo pragmático. Como realismo crítico, exhibe capacidad de producción en el campo de lo político.

propiciar, con la emancipación del pensamiento, la transformación de la realidad.

3. Sujeto, totalidad y alternativa: pertinencia conceptual y política

Hay un concepto, una categoría de análisis, a nuestro juicio central en la elucidación y construcción de una alternativa para nuestro aquí y ahora latinoamericanos: la categoría de "sujeto".

El pensamiento burgués [8] (en sus variantes estructuralista, neoliberal y posmoderna [9]) ha declarado a la categoría de *sujeto* "fuera de moda". Ahora bien, "moda", observaba uno de mis interlocutores, es un concepto burgués. Esta observación habilita el siguiente argumento: si el concepto "sujeto" está fuera de moda y, "moda" es un concepto burgués, en cuanto que el burgués (un ser que se pretende de "preferencias", pero es básicamente un ser de "intereses") lo descalifica, es porque ese concepto no se corresponde con los intereses del burgués en cuanto tal.

La categoría de "sujeto", conjuntamente con su contracara tensional, la categoría de "totalidad", configuraron los ejes del andamiaje conceptual que contribuyó a colocar a la burguesía del Primer Mundo como el sujeto hegemónico de la totalidad universal: así lo consagra el espíritu absoluto de la filosofía hegeliana.

Cuando un pensamiento de emancipación enfrenta a la burguesía y a las estructuras capitalistas de opresión, reformula esos conceptos y los pone al servicio del proyecto y la práctica de la emancipación, transfigurando la identidad sujeto-totalidad hegeliana en la unidad sujeto-totalidad marxista; entonces el pensamiento burgués procede, en defensa de su propio interés, a la fragmentación de la totalidad y a la disolución de los sujetos en el mundo de los individuos.

Por las mismas razones que el pensamiento burgués pone fuera de su moda la categoría de sujeto, lo hace con la de totalidad. La totalidad ya no tiene su identidad en el sujeto burgués e imperial de la dominación; la perspectiva burguesa queda así relativizada como la que se ha identificado con la totalidad porque la ha puesto a su servicio. Esa relatividad es puesta de manifiesto, desde la perspectiva de los oprimidos, por la sociedad burguesa en el primer, segundo, tercer y cuarto mundos, desde que experimentan, se representan y pueden expresar su ajenidad respecto de esa totalidad.

En cuanto la totalidad pierde su condición de autosatisfacción de un sujeto absoluto (identidad sujeto-totalidad hegeliana), en tanto esa significación es fuertemente interpelada por otra perspectiva de sujeto que se construye en radical tensión con esa totalidad (unidad sujeto-totalidad marxista), entonces el pensamiento de la dominación comienza a proscribir "sujeto" y "totalidad" del vocabulario de la filosofía y de las ciencias.

Al consagrarse hoy la máxima totalización históricamente conocida (la totalización del mercado total) y, conjuntamente con ella, el mayor grado de marginación (por decir lo menos) de lo humano, humanamente concebible, el poder de la dominación y sus aduaneros académicos proscriben dos herramientas conceptuales prioritarias para cualquier alternativa de emancipación: *sujeto* y *totalidad*.

Hasta aquí hemos querido poner de relieve tanto la vigencia como la pertinencia de la cuestión del sujeto, las que quedan afirmadas por la negación que de ellas efectúa actualmente el pensamiento dominante, que es inequívocamente pensamiento de dominación.

4. La cuestión del sujeto en el pensamiento de emancipación en América Latina

Veamos qué pasa con esta cuestión en dos vertientes del pensamiento de emancipación en América Latina. Ella figura con marcado protagonismo tanto en la agenda de los cientistas sociales de orientación "crítica"[10], como en la de los filósofos que trabajan en perspectiva de liberación [11]. Estas dos tradiciones de pensamiento latinoamericano de emancipación se han desarrollado con escaso reconocimiento recíproco. El pensamiento de emancipación debe superar su fragmentación y aislamiento que, en última instancia, favorece los intereses de la dominación.

En lo que sigue vamos a exponer críticamente los aportes de dos filósofos latinoamericanos que han aportado especialmente en relación a la cuestión del sujeto. Ellos, pensamos, son interlocutores válidos, en ésta y en otras cuestiones, para una articulación constructiva con los

8. Entendemos por pensamiento "burgués" al que se produce desde la perspectiva de la burguesía y en correspondencia con sus intereses de clase. Esto no supone, en principio, ningún automatismo ni conspiración.

9. El estructuralismo elimina el sujeto al afirmar las estructuras; el neoliberalismo lo niega por su identificación con la estructura del mercado total; el posmodernismo, en su desencantamiento con la modernidad, lo fragmenta en las individualidades sin esperanza.

10. En su artículo "El fin de la historia y el futuro del mundo periférico", presentado en el seminario internacional "Diálogo Interregional sobre Desarrollo, Democracia y Pensamiento Crítico" (1º al 5 de octubre de 1990, Aragua, Venezuela), Edgardo Lander, al referirse a los problemas de fundamentación y retos actuales del pensamiento crítico, se pregunta: "¿Desde qué sujetos y qué identidades colectivas es posible hoy el pensamiento crítico?". En: *Modernidad y universalismo*, pág. 10.

11. Horacio Cerutti-Guldberg, en "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana", señala los siguientes temas en curso de elaboración: la cuestión popular, la cuestión del sujeto, la cuestión de la utopía, la cuestión de la democracia, la cuestión de la historia, la cuestión del sentido, la cuestión historiográfica y la cuestión de la filosofía. Respecto del tema del sujeto, escribe: "esta cuestión está muy relacionada con la anterior (la cuestión popular) y pone sobre la mesa de reflexión la necesidad de concebir nítidamente las relaciones entre los sujetos de las prácticas de transformación, a lo largo de la historia, con los sujetos de los testimonios discursivos. Se debate la imposibilidad de incorporar en nuestra reflexión propuestas pre y postestructuralistas sobre la muerte del sujeto, las cuales responden a otros contextos y tradiciones teóricas (Ardao, 1979; Roig, 1981)". En: *Concordia*, Nº 15, pág. 77.

exponentes del pensamiento crítico que constituyen el centro de nuestra presente propuesta de análisis.

El uruguayo Arturo Ardao y el argentino Arturo Andrés Roig, se inscriben —en un sentido amplio— en el marco de una concepción historicista [12]. Ambos han hecho obra de filósofos y de historiadores de las ideas en América Latina [13]. Esos campos de trabajo no han estado escindidos, tampoco se han interpenetrado de un modo no querido, sino que han sido integralmente articulados desde la convicción manifiesta de que hacer historia de las ideas es inevitablemente hacer un ejercicio filosófico, y de que no se puede hacer filosofía en América sin recapitular críticamente la historia del propio pensamiento.

En el caso de Ardao, la tematización de la cuestión del sujeto se ha referido fundamentalmente a la del sujeto del filosofar. Al filosofar éste desde sí mismo, desde la americanidad de su ser y de sus circunstancias en uso de su autonomía racional, ha hecho de su producción, filosofía americana. El sujeto americano del filosofar es quien determina a la filosofía americana, mientras que América, como objeto del filosofar, es lo que determina la filosofía de lo americano. La constitución de la filosofía americana (que puede ser también "de lo americano") ha implicado una emancipación mental o 'cultural' [14], considerada por Ardao como una segunda emancipación en relación a la emancipación política del ciclo independentista iberoamericano del siglo XIX.

A juicio de Ardao, el pensamiento filosófico proporciona el andamiaje conceptual del pensamiento y la práctica política y educativa, las que han protagonizado la fundación de las "naciones" [15] latinoamericanas. Las ideas filosóficas tienen para Ardao un carácter rector, por lo que no solamente las ideas políticas y educativas, sino todos los otros niveles que se puedan distinguir en una supuesta trama estructural de las ideas, quedarán determinados por las ideas filosóficas, concebidas como jerárquicamente superiores por su generalidad y abstracción. El discurso filosófico determina y expresa a una totalidad cultural. El discernimiento de la "totalidad" cultural se produce desde "arriba", en el nivel jerárquicamente superior de la misma ocupado por el "sujeto" del filosofar.

En su texto *Función actual de la filosofía en América Latina* [16], Ardao vincula el concepto de función con el de estructura y concluye que, por cuanto en América Latina las estructuras vigentes son estructuras de opresión, la función de la filosofía (entendida ésta como un pensar autónomo, y en consecuencia emancipado) no puede ser otra que la función de liberación. Ello permite pensar en una tercera independencia como horizonte de emancipación para América Latina.

Frente a este pensamiento que hemos presentado aquí sumariamente, podemos realizar indicativamente las siguientes observaciones: es discutible que las ideas filosóficas sean jerárquicamente superiores y rectoras de una totalidad cultural. Considerando que el ejercicio de la filosofía tiene lugar en los sectores 'cultos' de la sociedad, que son los sectores dominantes o, al menos como señala Bourdieu respecto de los intelectuales, "...son un sector dominado de la clase dominante" [17], no parece muy probable que los sentidos de la emancipación desde ellos puedan ir más allá de la independencia mental respecto de los centros europeos de producción cultural. En cuanto la independencia política frente a España, si bien incluyó alguna filosofía, estuvo alimentada básicamente por intereses y tuvo como responsables a actores sociales que no eran, en lo fundamental, hombres de pensamiento. En el mejor de los casos, si el discurso filosófico de emancipación rebasara los límites del espacio de dominación en el cual generalmente se formula, no es muy sencillo pensar en qué forma podría ser recogido como alimento conceptual por los sujetos de las prácticas de transformación.

En lo que se refiere a Roig, ha privilegiado en sus investigaciones el problema de la articulación de los sujetos de las prácticas transformadoras con los sujetos del discurso en América Latina. En esa dirección, levanta una de las observaciones que legítimamente se le pueden efectuar al planteamiento de Ardao. En su artículo *De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación*, expresa que en el curso de sus investigaciones experimentó las insuficiencias y limitaciones del método generacional aplicado al pensamiento académico. El mismo generaba una historia elitista y puramente intelectual, para cuya superación hubo de proceder a lo que califica como una "ampliación metodológica". Esta última consiste en integrar en el análisis a las prácticas discursivas políticas e ideológicas, redimensionando consecuentemente la noción de "sujeto del discurso". Ha privilegiado esta última noción, constituyéndola en objeto central de su interés, llegando a señalar que *la historia de las ideas puede constituirse en teoría del sujeto del discurso.*

"Sujeto del discurso" en Roig quiere significar tal vez algo más que sujeto de la enunciación. Mientras que el sujeto de la enunciación es tan individualizable como

---

12. "Historicismo" entendido latamente en el sentido de que el ser humano es productor y producto de su propia historia.

13. De Arturo Ardao (nacido en 1912) se pueden recordar, entre otros libros: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay; Racionalismo y liberalismo en el Uruguay; Espiritualismo y positivismo en el Uruguay; La filosofía en el Uruguay en el siglo XX; Filosofía de lengua española; La idea y el nombre de América Latina; Espacio e inteligencia; La inteligencia latinoamericana*. De Arturo Andrés Roig (nacido en 1922): *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola, Los krausistas argentinos; El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900; Platón o la filosofía como libertad y expectativa; Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana; Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano; Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, entre otros.

14. Por "cultural" entiende Ardao, en este contexto, casi exclusivamente lo que podemos identificar como cultura letrada.

15. Parece importante precisar que, en rigor, el proceso fundacional que tuvo lugar en Iberoamérica como resultado de las guerras de independencia desarrolladas desde 1810, fue de "Estados" y no de "naciones". La delimitación territorial de esos nacientes estados iberoamericanos, separó artificialmente naciones aborígenes con una identidad cultural milenaria. Por otra parte, el sentido "nacional" observable en las burguesías europeas que hicieron su revolución en Europa, no tuvo sus correspondencias en las burguesías iberoamericanas. Tal vez lo "nacional" como proyecto revolucionario, entronque en Iberoamérica más con el movimiento popular que con las burguesías dependientes, tal vez además lo "nacional" implique un perfil que no se corresponde con los límites políticos de los actuales estados 'nacionales'.

16. Ardao presentó este texto como ponencia a un coloquio en Morelia, México, realizado en la década de los setenta. En A. Ardao, *La inteligencia latinoamericana*.

17. P. Bourdieu, *Cosas dichas*, pág. 147.

su enunciado, en la medida en que éste queda materializado, el sujeto del discurso parece ser una suerte de tejido de relaciones simbólicas entre el sujeto individual de la enunciación y los sujetos de las prácticas transformadoras. El sujeto del discurso, que es sujeto de la praxis liberadora, resultaría de ese tejido de relaciones e intermediaciones simbólicas.

En esta interpretación se podría aparentemente evitar la dualidad sujeto del discurso-sujeto de la praxis, y dar una explicación aceptable de su articulación. Pero dado el carácter individual tanto del sujeto de la enunciación como de su enunciado, en relación a la condición colectiva del sujeto del discurso, entendido como la cara simbólica del sujeto de la praxis, y considerando que el discurso que se analiza efectivamente es el del sujeto de la enunciación, se termina por no poder escapar a esta dualidad.

El discurso de dominación imperial que se presenta como universal, encuentra el lugar de su "decodificación" que revela su particularidad, así como su carácter opresor, en las clases oprimidas de los pueblos que, como los latinoamericanos, sufren esa dominación.

La constitución del discurso de emancipación —que es también constitución de un sujeto y un proyecto—, como contra-discurso de la dominación se procesa a través de sucesivos "recomienzos" de carácter emergente, los cuales pueden ser recuperados y rearticulados por la historia de las ideas. Por esta forja y acumulación de la tradición emancipadora se potencian discurso, sujeto y proyecto de la emancipación. En esta rearticulación de la tradición desde un presente donde las determinaciones estructurales y situacionales son nuevas, como nuevos son también los actores sociales que proceden a esa rearticulación, debe equilibrarse la continuidad (historicista) con la discontinuidad (estructural). Se podrá evitar así que ese proceso acumulativo sobrevuele la especificidad del presente y torne inútil a las necesidades de la emancipación, el esfuerzo de esa apropiación y rearticulación del pasado.

Hasta aquí la cuestión del sujeto en la filosofía latinoamericana que trabaja en perspectiva de liberación.

Recapitulemos: por dos vías hemos intentado poner en relieve la vigencia y pertinencia de la cuestión del sujeto hoy en América Latina.

La primera línea de argumentación ha destacado las significaciones histórico-sociales de la cuestión, y ha depositado la posibilidad de su discernimiento en el juego de las fuerzas sociales que se expresan en el terreno de la lucha ideológica y de las polémicas teóricas y científicas, no pudiendo estas últimas reivindicar neutralidad respecto de la totalidad que las produce y en la que encuentran su propio espacio de desarrollo.

La segunda vía ha consistido en la presentación y análisis crítico del tema en consideración, dentro del discurso filosófico de la filosofía latinoamericana en perspectiva de liberación, en dos de sus representantes más significativos [18].

18. Coetáneo de Ardao, no olvidamos la figura de Leopoldo Zea y su obra paradigmática en esta línea de análisis, aunque en ella no se ha privilegiado el tratamiento de la cuestión del "sujeto", sino indirectamente a través de la noción de "proyecto". En este aspecto es central su libro *Filosofía de la historia americana*.

5. Sujeto y alternativa: una cuestión teórico-práctica

En este apartado nos ocuparemos de fundamentar la siguiente tesis: el sujeto es la última instancia de toda alternativa. Para ello nos valdremos del artículo de Juan Fló, "Sin novedad acerca de lo nuevo (y algunas pequeñas novedades sobre Piaget y sobre Marx)", el que proporciona un instrumental argumental particularmente adecuado para darle un sentido fuerte a la conjunción "sujeto" y "alternativa".

Cuando en América Latina pensamos en una alternativa, esto no significa solamente alternativas dentro de las estructuras del capitalismo dominante. Desde la ruptura con el modelo de desarrollo y su sustitución para la región por modelos de crecimiento con horizonte de desarrollo, sabemos definitivamente que no hay desarrollo posible para América Latina en el marco del sistema capitalista. La alternativa, en un sentido fuerte, sólo puede ser pensada como alternativa al sistema mismo, lo que supone la transformación y el rebasamiento de sus estructuras. La alternativa en el sentido fuerte tiene un sentido directamente opuesto a los actuales procesos de ajuste estructural. La alternativa implica una novedad que no puede ser explicada meramente desde las estructuras del sistema en vigor [19].

La novedad *entrópica*, o novedad en sentido débil, es en principio teóricamente explicable por el cumplimiento del principio de la *entropía* [20]. Como no queremos pensar que cuanto peor estemos, estaremos mejor, no es éste el tipo de novedad que nos interesa, excepto para evitarla. Es la novedad *antientrópica*, o novedad en sentido fuerte, en cuya producción tenemos expectativas, la que justamente plantea el problema explicativo de las condiciones (necesarias y suficientes) de su producción, desde que la ciencia excluye tanto "la creación programada" como "la pura emergencia milagrosa".

No habiendo "creación programada", "emergencia milagrosa" ni derivación desde la estructura en consideración (o de aquella que pueda contenerla), subsiste solamente una posibilidad teórica, sobre la cual hay consenso, formulada por la teoría neodarwiniana de la evolución [21]

19. Propone Fló la siguiente convención: "...hay novedad en sentido fuerte toda vez que surge una estructura sin que la información necesaria para establecer el conjunto de las relaciones que constituyen esa estructura, esté incluida en los antecedentes que la determinan. O de otro modo: sólo hay novedad cuando la producción de una estructura no está controlada por una instancia previa de la misma estructura o de una estructura más compleja de la cual aquélla es parte". "Sin novedad acerca de lo nuevo (y algunas pequeñas novedades sobre Piaget y sobre Marx)", en: *Papeles de Filosofía*, pág. 1.

20. El principio de la *entropía* es originario de la termodinámica, en donde designa la tendencia al desorden molecular. En cuanto ese desorden o desagregación implica degradación o empobrecimiento, el concepto de *antientropía* quiere expresar la posibilidad de nuevos estados de organización a partir de la aleatoriedad entrópica y por oposición a la misma. Por extensión, el principio de *entropía* y su contrario pueden ser utilizados, como en el texto a que hacemos referencia, para analizar problemas psicolingüísticos o sociales.

21. El pensamiento evolucionista, desde el siglo XIX pone en el centro de la discusión filosófica y científica la cuestión de la explicación de la novedad de lo nuevo, que es obviamente central a su viabilidad teórica.

que podemos resumir así: de modo totalmente aleatorio se producen novedades entrópicas (errores, mutaciones) sobre las que opera un dispositivo de selección que al generar organización (por la conservación y articulación de algunas mutaciones y la eliminación de otras) da lugar a la novedad en sentido fuerte.

En su pequeño pero sugerente estudio, Fló muestra que tanto el constructivismo psicogenético piagetiano, en lo que hace al desarrollo de la inteligencia, como el materialismo histórico, en lo que se refiere al cambio social, encuentran en esta fórmula del neodarwinismo el espacio teórico en el que justificarse.

Considerando la argumentación en apoyo del constructivismo piagetiano [22] en la perspectiva de la relación entre sujeto y alternativa, es posible comprender que la novedad no surge del sujeto individual en cuanto tal ni de su capacidad de efectuar coordinaciones. Ella se produce como efecto no programado de la acción desplegada por el sujeto en un espacio de encuentros aleatorios, respecto del cual la estructura englobante determina sus límites y también sus posibilidades. Esa interacción se desarrolla con un carácter exponencial que configura una novedad en sentido fuerte (y, en este sentido, una alternativa). Lo nuevo (o la alternativa) no es el producto de una "creación programada" o de una "emergencia milagrosa", sino de una construcción en la cual juegan la aleatoriedad del encuentro mismo y el control efectuado por el sujeto, quien opera como dispositivo de elección.

Respecto del materialismo histórico, "...la cuestión es cómo la contradicción interna puede ser la fuente de la novedad" [23]. En las dos maneras en que básicamente esto puede ser entendido, argumenta Fló, se derivaría o en la negación de posibilidad de la novedad en sentido fuerte, o en un materialismo que renunciaría a su especificidad [24].

La contradicción, que por sí sola puede explicar las novedades débiles, es insuficiente para explicar las novedades antientrópicas (y en consecuencia la alternativa), a menos que sea posible mostrar en el nivel de análisis de la teoría materialista de la historia, la concurrencia de encuentros aleatorios de estructuras y dispositivos de elección.

En la perspectiva de análisis del materialismo histórico se definen dos tipos de contradicciones (entre fuerzas productivas y relaciones de producción, entre clases sociales), que no corren por carriles separados sino que se articulan y sobredeterminan dando lugar a una combinatoria de amplias posibilidades. Encontramos allí la fuente de aleatoriedad en relación a la cual el dispositivo de selección que al determinar control produce la novedad, es el ser humano en su dimensión social concreta [25].

Al comprender que la *última instancia* en la producción de toda alternativa es el sujeto, en cuanto sujeto vivo o "sujeto neurosicológico", se comprende también que la posibilidad de su discernimiento escapa a los límites de la ciencia social de inspiración materialista. No obstante lo cual, concluye Fló:

> ...se infiere que la integración del materialismo histórico en una filosofía, vocación constante del pensamiento marxista, comporta necesariamente la elaboración de una teoría del sujeto que no puede ignorar la irreductible identidad del sujeto neurosicológico como fuente inicial de novedades. Sin este anclaje sólo caben interpretaciones hegelianas para las cuales las contradicciones son capaces —porque en ellas ya anida el futuro— de crear novedades; o genealogías a la manera de Foucault, que afirman que el mero azar alcanza para explicar el surgimiento de nuevas estructuras, sin percatarse de que eso implica un universo en estado de perpetuo milagro. No olvidemos que, mientras en muchos lugares se canta la muerte del sujeto, este sujeto neurosicológico garantiza un último sustrato de materialidad [26].

De esta forma queda fundada, dentro de los límites teóricos disponibles, la conjunción "sujeto y alternativa" como algo más que una asociación aleatoria o caprichosa; se configura como una relación que es al mismo tiempo posible y necesaria.

En conclusión, no podemos esperar la producción de la alternativa de la estructura de dominación vigente, ni de la lógica de sus contradicciones, ni de emergencias puramente milagrosas. Los seres humanos sociales con-

---

22. La posibilidad teórica de la teoría piagetiana, aunque no suficientemente aprovechada en la defensa del constructivismo, según Fló, está determinada por "...la coordinación de acciones que ocurre en el espacio exterior al sujeto. En el espacio en el que ocurren las acciones se puede producir un montaje que no requiere estar programado; alcanza con que esté programada cierta capacidad general de realizar coordinaciones. Si consideramos que el sujeto cognitivo requiere ser parcialmente 'armado' o 'montado' en la acción, el programa sólo debe proporcionar las piezas y ciertos mecanismos de montaje. La acción introduce un factor productor de novedad al ocurrir en un escenario que permite encuentros no programados entre acciones. De este modo la acción es un agente productivo específico, que actúa junto con las maduraciones programadas pero cuyos resultados éstas no incluyen. Aunque la probabilidad de esos encuentros sea máxima, es de todos modos aleatoria y es posible considerar que las 'coordinaciones' de las que habla Piaget son casos de un tipo general, el del encuentro aleatorio de dos estructuras que pueden ensamblarse y crecer entonces en complejidad y poder, no sólo por suma sino de modo exponencial". J. Fló, *art. cit.*, pág. 4.

23. *Idem.*

24. Explica Fló: "A primera vista esto sólo puede ser entendido de dos maneras, ninguna de las cuales es compatible con una concepción materialista que aspire a ser científica. Si contradicción es la expansión o el despliegue de una racionalidad que constituye el devenir de lo real, parece necesario suponer que esa racionalidad, o preexiste a ese despliegue de alguna manera —y entonces la novedad en el sentido fuerte que estipulamos al comienzo no existe verdaderamente—, o esa racionalidad no preexiste en concepto para luego volverse real, sino que ella misma no es otra cosa que ese proceso de radical emergencia y entonces no parece posible diferenciarla de una pura emergencia milagrosa ni comprender por qué aspira a llamarse racionalidad ni mucho menos cómo puede tener la pretensión de ser admitida por una concepción materialista". *Idem.*

25. Escribe Fló: "A las clases... (o, podría decirse al hombre en su dimensión social concreta) le compete aportar la capacidad antientrópica de la novedad en sentido fuerte". *Ibid.*, pág. 5. La dimensión social concreta de los seres humanos en el discurso marxista, se identifica con las clases sociales.
Sin desconocer la pertinencia de esa determinación de clase como matricial en el seno de un modo de producción, deben anotarse otras determinaciones (género, etnia, edad, por ejemplo) que también hacen al *ser social concreto* o *determinado*, al interactuar en la matriz de la sociedad de clases, generando una mayor especificidad.

26. *Ibid.*, pág. 6.

cretos tenemos hoy en América Latina la necesidad de interactuar en el espacio político para generar la posibilidad de la alternativa. Si no lo hacemos, no habrá alternativa.

6. Consideraciones en torno a un paradigma en construcción

En lo que sigue, efectuaremos algunas consideraciones sobre dos discursos que, en la reciprocidad de sus articulaciones, apuntan objetivamente a la configuración, dicho esto sin ninguna grandilocuencia, de un paradigma del pensamiento crítico en América Latina.

En la investigación de este paradigma en construcción, partimos de las siguientes hipótesis:

1) La categoría de "Sujeto" es su concepto-llave.
2) Esa categoría tiene anclaje en el concepto empírico de "sujeto vivo".
3) Ese sujeto vivo es la última instancia de la producción de alternativa.
4) La producción de alternativa se torna necesaria —objetiva y subjetivamente— cuando el sujeto vivo padece y experimenta la negación de su determinación específica.
5) El sujeto vivo no produce alternativa sino en cuanto ser social determinado que selecciona, somete a control y hace ganar en organización a las estructuras que se encuentran de un modo aleatorio.
6) La alternativa es posible y necesaria. Posible por la factibilidad de su imaginación-conceptualización-realización (la realización es, en principio, técnicamente factible). Necesaria en cuanto el ser humano social determinado se juega en la imaginación-conceptualización-realización de la alternativa (y la consecuente superación de la entropía).
7) Desde los fundamentos del sujeto vivo y el ser social determinado, a través del control y organización de lo aleatorio en los espacios de encuentro, se genera una nueva dimensión de Sujeto [27].

La confirmación de las hipótesis enumeradas, indicativa de la solidez de sus fundamentos teóricos, permitirá concluir que asistimos a la construcción de un paradigma de pensamiento crítico conveniente a los intereses de la emancipación.

Un primer centro de interés, tanto a los efectos de la investigación como de la exposición de sus resultados, es tener a la vista la matriz teórica en su aspecto formal, es decir, la disciplina teórica desde la cual los autores producen sus conceptos teóricos y empíricos.

El perfil teórico de Hinkelammert es particularmente llamativo [28]. Se articula entre la Economía y la Teología en procesos de investigación-argumentación-reflexión que mantienen en forma dominante una doble dirección (de la Economía a la Teología, y de la Teología a la Economía), sin desvirtuar la especificidad de ninguno de los campos de análisis, y sin reducirse a ellos. Elementos de argumentación correspondientes a la Sociología, la Teoría Política, la Teoría de las Ideologías, el Psicoanálisis, la Epistemología y la Filosofía, tienen presencia en su discurso. Hinkelammert integra las disciplinas de forma tal que su interdisciplinariedad es intra-disciplinaria (en cuanto no se articulan externamente) y se resuelve finalmente como transdisciplina [29].

El pensamiento transdisciplinario de Hinkelammert viene produciendo muchos resultados interesantes, entre los cuales los correspondientes a algunas de sus líneas de análisis, han tenido expreso reconocimiento en la comunidad científica latinoamericana [30].

Por su parte, Gallardo, con formación en Filosofía, desarrolla un discurso que se sustenta fundamentalmente sobre la Teoría Política y el Análisis Político, configurando una obra de investigación en la que los resultados teóricos y empíricos se van articulando constructivamente. Teórica y empíricamente viene trabajando con análisis estructural, situacional y de coyuntura, en los que el campo de lo político funge como aquél cuyas fuerzas contrapuestas deciden los movimientos de la totalidad histórico-social. Incursiona de un modo fuerte en el campo del análisis ideológico del discurso, en el que toma preferentemente por objeto al discurso ideológico.

Detengámonos en los sentidos de Economía, Teología y Política para Hinkelammert y Gallardo, respectivamente.

En un breve pasaje de *Las armas ideológicas de la muerte*, Hinkelammert aclara dos sentidos clásicos de "economía" entre los cuales toma partido:

---

27. En Hinkelammert es fundamentalmente el "sujeto trascendental" (el punto de vista subjetivo que al trascender todas las determinaciones objetivas puede elaborar conceptos trascendentales y, con ellos, iluminar el pensamiento y la acción). En Gallardo es el "sujeto político" —cuya trascendentalidad identifica como "Nuevo Sujeto Histórico"—, nueva dimensión de sujeto en la que el "actor "y el "movimiento social" han ganado en organización y capacidad de acción transformadora.

28. Especialmente para nosotros los uruguayos, desde nuestra pequeña tradición fuertemente secularizada.

29. Para quienes evalúan la ciencia por su envoltorio formal (léase: metodología y marco teórico), la transdisciplinariedad puede ser algo así como un escándalo (metodológico y epistemológico). Si se evalúa la ciencia por sus resultados, tal vez la transdisciplinariedad que supera el constreñimiento (de métodos, marcos y niveles, formalística y, a veces, interesadamente acotados), genera mejores condiciones para superar el estreñimiento de los resultados fragmentarios, o la falta absoluta de los mismos. Hinkelammert articula distintas "ciencias" en la construcción de una "teoría" que permite la crítica de la "espiritualidad" de la dominación, y hace ganar en fundamentos a la "espiritualidad" de la emancipación. En síntesis, "espiritualidad", "teoría" y "ciencia" están presentes en el discurso de Hinkelammert, por lo que podríamos decir que involucra *ciencia con conciencia*.

30. En su ponencia "Crítica latinoamericana al neoliberalismo: acción comunicativa y desarrollo del pensamiento crítico en América Latina", presentada al seminario internacional "Diálogo Interregional sobre Desarrollo, Democracia y Pensamiento Crítico" (1º al 5 de octubre de 1990, Aragua, Venezuela), Jorge Vergara, refiriéndose a Hinkelammert, escribe: "Este autor fue uno de los primeros, en nuestro continente, en ligar la discusión sobre el marxismo y la dialéctica con los temas del liberalismo y el positivismo. Su análisis dialéctico de la metodología positivista apareció al mismo tiempo que se publicó, en 1969, el debate sobre el positivismo en la sociología alemana donde participaron Adorno, Horkheimer, Popper y Habermas", pág. 112. Lo menciona además en más de una docena de ocasiones con sus aportes al debate del neoliberalismo. En: *Modernidad y universalismo*, págs. 101-123.

> En Marx —como en los clásicos de la economía política burguesa— la economía es el ámbito de la reproducción de la vida real. En Weber, la economía es el ámbito de la calculabilidad [31].

El vocablo "economía" está usado aquí no para designar a la disciplina teórica ("Economía"), sino a la realidad (mundo de las relaciones y procesos económicos) en relación a la cual aquella disciplina constituye su objeto (teórico). En el contexto del pensamiento de Hinkelammert, este texto significa que hay dos orientaciones paradigmáticas de la Economía (con mayúscula, como disciplina teórica). Una —como en Marx y en los clásicos de la Economía Política— que se ocupa de la economía (con minúscula, como objeto teórico), teniendo como finalidad la economía (con minúscula, como mundo real de relaciones y procesos económicos) cuyo eje fundamental es la reproducción de la vida real. Mientras para los clásicos de la Economía Política burguesa esa reproducción de la vida es registrada desde una perspectiva fuertemente clasista que deja fuera del horizonte de reproducción de la vida a la no-burguesía, en Marx la diferencia resulta de adoptar el mismo criterio desde un punto de vista opuesto al de la burguesía. El punto de vista del proletariado es necesariamente crítico del punto de vista burgués y superador del particularismo que este presenta como universalismo. La orientación representada por Weber estrecha los límites del mundo económico, el que queda reducido al ámbito de una racionalidad que se resuelve en la calculabilidad instrumental de las relaciones entre medios y fines. Presupone la disposición universal de los medios, por lo que su análisis es insensible frente a aquellos que por carecer de medios no se pueden orientar hacia fines. La economía produce y reproduce exclusivamente a los sujetos que necesita, la universalidad de la vida queda relegada por el cálculo más funcional y la mejor instrumentalización de las relaciones económicas a que apunta la Economía (con mayúscula, como disciplina teórica).

Hinkelammert se adscribe al sentido que la disciplina tenía en Marx y, por lo tanto cobra también para él, la forma de una Crítica de la Economía Política. Esta adscripción no implica ni una reiteración, ni una ortodoxia. Su Crítica de la Economía Política del "capitalismo salvaje" en sus fundamentos neo-liberales en América Latina a partir de la década de los setenta, necesariamente tuvo que elaborar respuestas que no pudo encontrar confeccionadas en la crítica de Marx, quien enfrentaba otra etapa del capitalismo y la sociedad burguesa, propia de otro contexto tempo-espacial.

En cuanto a la Teología, Hinkelammert mismo se hace cargo de la aparentemente infundada asociación con la Economía, cuando escribe:

> A primera vista, la vinculación estrecha entre economía y teología parece ser algo extraño, y muchas veces ha sorprendido. Parece algo así como deporte y teología, fútbol y teología. Tampoco en estos casos puede haber duda que alguna vinculación existirá. Pero, ¿por qué elaborarla? [32].

La elaboración de la relación entre Economía y Teología es hoy un imperativo, por cuanto la Economía del cálculo integra en su sistema de justificaciones los elementos de una Teología conservadora que legitima el actual orden económico excluyente. Una Economía de la reproducción de la vida real debe entonces, desde su articulación constructiva con una Teología emancipadora, hacer la crítica de aquellas justificaciones, invalidar la pretendida legitimación del orden económico vigente, trabajando por un orden económico incluyente que transforme la muerte de las mayorías en la vida para todos. En el espacio de las relaciones sociales históricamente vigentes que implican economía y teología como ejes integrados (e integradores), domina la orientación que instrumentaliza la vida en función del cálculo frente a la que sostiene a la producción y reproducción de la vida como *última instancia* en todas las manifestaciones de lo social. En su Teología, al igual que en su Economía, Hinkelammert adopta la perspectiva de los excluidos del horizonte de la reproducción de la vida, en una Teología de la Vida que él identifica y determina como Teología de la Liberación.

Gallardo se maneja en el terreno de la Teoría Política y el Análisis Político, con dos acepciones de "política" que configuran conceptos centrales de discernimiento: política en su relación con el poder (Teoría Política como teoría del poder), y política como "construcción de comunidad" (Teoría Política como teoría de la producción de la *polis* [33], en el sentido original del término tal como éste resulta trasladable a las actuales comunidades humanas). El primer sentido, dominante en la Teoría Política moderna y contemporánea, en el pensamiento de Gallardo es subsidiario del segundo: la dimensión instrumental de lo político queda subordinada a su dimensión ética. El poder político no es un fin en sí mismo, no son los seres humanos para el poder politico sino éste para aquellos; el significado del poder se evalúa según el grado de universalidad en la producción de comunidad con que el mismo opera en el espacio social de su producción y reproducción. En este sentido escribe Gallardo:

> En la doble connotación inicial de la noción de política hemos privilegiado, pues, su articulación valorativa (creación de comunidad) sobre aquella que podría ser entendida como puramente analítica (teoría del poder). En política, discernir con justeza los mecanismos del poder, para apoyarse en ellos, construirlos y reforzarlos

31. F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, págs. 69-70. En el primer capítulo de *Democracia y totalitarismo*, titulado "Problemas actuales de la economía política", Hinkelammert analiza el problema de la reproducción de los factores de producción, en particular de la fuerza de trabajo, en el pensamiento económico. Muestra que solamente la economía política —burguesa o marxista— trata el problema económico como un problema de reproducción, mientras que la teoría económica neoclásica rechaza tal problema, haciendo imposible concebir derechos humanos económicos (págs. 3-12).

32. F. Hinkelammert, "Economía y Teología: las leyes del mercado y la fe", en: *Pasos* No. 23, pág. 3. La relación entre Economía y Teología en la clave del pensamiento de Hinkelammert, hace relación con la crítica marxista del fetichismo y la religión.

33. *Polis*, del griego: ciudad, estado, comunidad. De allí "político" como lo relativo a la comunidad. Para Gallardo, como "producción" de "comunidad".

o enfrentarlos, debilitarlos y destruirlos, es fundamental, pero el proyecto de sociabilidad, de comunidad, de realización humana que da sentido a esas acciones es lo que determina su valor de vida, o sea su capacidad para ser o devenir acción propiamente humana [34].

La "construcción de comunidad" es el criterio que permite legitimar el ejercicio del poder, así como su orientación en el sentido de la conservación o en el de la transformación de la sociedad. Es la de Gallardo una Teoría Política en la que el poder está al servicio de la comunidad. La comunidad es lo que determina el "valor de vida" del ejercicio del poder, no como un valor absoluto que constituya una meta a ser alcanzada en algún futuro previsible, sino como un criterio que acompaña al ejercicio del poder en su cotidianidad, posibilitando el discernimiento de su racionalidad.

No resulta difícil identificar la "vida" como referencia fundamental en estas concepciones de la Economía, la Teología y la Política. La vida real (biológica, material, corporal), como *última instancia*. La vida real de los seres humanos es vida social, ella genera en el límite de sus posibilidades de factibilidad técnica las mejores condiciones de producción y reproducción de la vida real (la vida de todos y de cada uno de los seres humanos, y la vida de la naturaleza en su conjunto) cuando se configura como "vida corpórea en comunidad" [35], y cuando en el nivel político el uso del poder se orienta por la producción de "comunidad".

En estas concepciones de la Economía, la Teología y la Política, que ponen como *última instancia* y por lo tanto como "a priori" la vida real, tal criterio de discernimiento es un criterio de racionalidad (económica, teológica y política) de la cual no se puede decir fundadamente, en un intento de descalificación científica, que sea una "racionalidad con arreglo a valores" y, en tal sentido, débil comparativamente a una "racionalidad con arreglo a fines". Hinkelammert explica la diferencia objetiva entre los criterios paradigmáticos de racionalidad de Marx y de Weber. La racionalidad weberiana, es decir, la racionalidad legitimadora del orden económico burgués, supone a los seres humanos como sujetos de "preferencias" y no como sujetos de "necesidades". A quien no tiene necesidades y solamente tiene preferencias, le alcanza una racionalidad ajustada por el cálculo de la adecuación entre el fin elegido y los medios disponibles. Al no padecer escasez de medios, el sujeto de preferencias experimenta la coincidencia entre su querer y su poder; ese es el sentimiento de la libertad burguesa como libertad de elección en el mercado. En cambio, en una racionalidad construida desde la experiencia de necesidades, el cálculo pierde sentido, pues en cuanto no hay disponibilidad de medios no puede haber elección de fines; la contrapartida del sentimiento de libertad burguesa es el sentimiento de opresión de los excluidos del trabajo y el consumo en el mercado. Las necesidades humanas, que son en principio necesidades de vida, no son cuantificables, escapan a la lógica del cálculo porque constituyen su condición, aunque ésta lo ignore. Esta racionalidad de las necesidades se pone al servicio de la vida, no mediante un proceso de absolutización de la misma por el cual ella se constituya en meta axiológica orientadora (para la Economía, la Teología y la Política) de una acción que por realizar la vida como finalidad última absoluta, sacrifique la vida (o las vidas) concretas de hoy y de mañana. La racionalidad desde las necesidades se pone al servicio de la vida real, sin cuya producción y reproducción con universalidad, se pierde la racionalidad y en consecuencia la legitimidad del sistema. Es también una "racionalidad con arreglo a fines" que por su fundamento en la producción y reproducción de la vida, su criterio se objetiva en la satisfacción universal de necesidades, condición de racionalidad y legitimación de las preferencias.

De esta línea de argumentación resulta que fenómenos como la pauperización, que en la perspectiva de la racionalidad weberiana son disfuncionalidades de la racionalidad del sistema que siempre pueden ser resueltas por un ajuste del mismo, en la perspectiva teórica abierta por Marx configuran una tendencia objetiva del sistema, reveladora de la irracionalidad del mismo y que solamente puede superarse por su transformación.

Una racionalidad que instrumentaliza la vida, al socavar sus propios fundamentos (la vida humana y la naturaleza), se revela como irracional porque tendencialmente se destruye a sí misma. Una racionalidad que se fundamenta en la producción y reproducción de la vida, se confirma tendencialmente como efectiva racionalidad.

Al considerar estos dos criterios en la perspectiva de una consecuente racionalidad con arreglo a fines, se pone de manifiesto la superioridad de lo planteado por Marx. En la perspectiva de esta efectiva racionalidad se ubican los planteamientos de Hinkelammert y Gallardo.

La racionalidad dominante, es la racionalidad irracional del cálculo. Ella se sedimenta en y fundamenta a la matriz estructural más totalizante que haya tenido lugar en la historia, la matriz del "mercado total" y el "imperio totalitario" [36], o del "sistema imperial de dominación" [37]. Esta matriz articula de un modo específico la "antisacrificialidad sacrificial" [38], que en la vertiente de dominación del cristianismo recorre toda la historia occidental, pero que ahora, en función de la capacidad tecnológica y los desbordes observables de la mística de la muerte, exhibe tal poder de destrucción, que más que nunca antes torna necesario el imperativo de la "no sacrificialidad" del cristianismo de emancipación.

Hinkelammert argumenta para probar cómo el pensamiento antisacrificial esconde una sacrificialidad más peligrosa que la que presentan sociedades conscientemente sacrificiales. Ese grado de peligrosidad deriva justamente

34. H. Gallardo, *Elementos de política en América Latina*, pág. 56.
35. Hinkelammert desarrolla este concepto fundamentalmente en *Las armas ideológicas de la muerte*.
36. F. Hinkelammert, "Del mercado total al imperio totalitario", en: *Democracia y totalitarismo*, págs. 187-209.
37. H. Gallardo, *Actores y procesos políticos latinoamericanos*, pág. 11.
38. El tema de la sacrificialidad lo desarrolla Hinkelammert fundamentalmente en sus libros *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, y en el artículo "Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas", en: *Sobre ídolos y sacrificios*, págs. 157-179.

de representarse la antisacrificialidad como no sacrificialidad, y entonces tornar invisibles los sacrificios. En un mismo esfuerzo de argumentación dialéctica prueba en qué forma el pensamiento antiutópico consiste en la utopía de la concepción de la sociedad sin utopías. La *Crítica a la razón utópica* [39] es una herramienta central a la hora de estimar la utopías contemporáneas, explicar el fracaso de los procesos históricos orientados por las mismas, valorar la imposibilidad de un mundo sin utopías, ajustar a éstas a su adecuado nivel de significación en forma tal que los seres humanos puedan recobrar confianza en su relativa y hoy aparentemente perdida identidad como sujetos de la historia. En esta línea de problemas, Gallardo efectúa el análisis ideológico de Fukuyama y la utopía antiutópica del final de la historia [40].

En el pensamiento de Hinkelammert, la contradicción fundante de las polarizaciones que se dan en la historia de Occidente es la que tiene lugar entre "estructura" y "sujeto" (también "Institución" o "Ley" y "sujeto"). En el mundo contemporáneo, la estructura-institución mercado despliega tal potencial de totalización que niega al sujeto humano en su determinación última como "sujeto vivo". En esta totalización, el "siempre más de lo mismo" de que habla Fukuyama solamente puede ser una pronunciada entropía que, ni teórica ni empíricamente, puede demostrarse que constituya una tendencia al equilibrio. Dentro de esa matriz estructural totalizante, la posibilidad de la novedad antientrópica adquiere el carácter de necesidad. Ella tiene su base referencial en la naturaleza y en el "sujeto vivo", que es básicamente un "sujeto de necesidades", y que por lo tanto depende en el mundo de las relaciones económicas de la disponibilidad de valores de uso.

En el mundo de las relaciones capitalistas se produce una radical "inversión" por la que los valores de uso, bajo las formas de abstracción creciente de mercancía, dinero y capital, adquieren vida propia al tiempo que niegan la vida al sujeto de las necesidades. La teoría del feticnismo [41], desarrollada por Hinkelammert con originalidad, se constituye conjuntamente con su *Crítica a la razón utópica* en una de sus herramientas teóricas fundamentales. Desde esa posibilidad-imposibilidad de vida corpórea (material), que es posibilidad-imposibilidad de proyecto de vida, se hacen posibles-imposibles las otras determinaciones del sujeto, explicables por sus interrelaciones en la matriz estructural. Desde la determinación del "sujeto actuante", pasando por una serie de determinaciones intermedias, llegamos a la categoría de "sujeto trascendental". El orden de esas determinaciones es lógico-ontológico, antes que histórico. El "sujeto trascendental", determinación de mayor grado de abstracción, está presente al menos en el "sujeto actuante", en la medida en que esta determinación hace necesario un proyecto que se define por su articulación con una construcción utópica que es producto de una imaginación y conceptualización "trascendentales". La utopía, como novedad antientrópica [42] en el plano de la imaginación o la conceptualización trascendentales, es producto de las individualidades corporales en cuanto interactúan solidariamente configurándose como "vida corpórea en comunidad". En la *Crítica...* de Hinkelammert, la "utopía", entendida como lo "imposible", es caracterizada como un "concepto trascendental"; deja de ser la meta a alcanzar por el proyecto histórico, dada la imposibilidad de su realización en términos de factibilidad humana, para configurarse como la representación conceptual que lo acompaña, con lo que el punto de vista de lo imposible permite evaluar lo real y discernir lo posible. En función de la fe, la utopía se redimensiona. Lo que para los hombres resulta humanamente imposible, por Dios puede ser realizado. En la perspectiva de la teología de la liberación en que Hinkelammert piensa a Dios,

> ...es exactamente lo mismo decir que el reino de Dios es obra de Dios o es obra de los hombres, aunque el Dios-sujeto sea considerado como aquel que lo puede realizar en su plenitud. Lo puede, porque los hombres se humanizan a través del amor [43].

En cuanto al concepto de "vida corpórea en comunidad", presenta proximidades y diferencias con el concepto marxista de "hombre en su dimensión social concreta". La proximidad reside en la condición material del individuo humano que está en la base de ambas determinaciones conceptuales. La diferencia radica en que mientras "ser social" implica relaciones sociales y, entre ellas,

39. Esta obra, publicada en su primera edición en 1984, presenta un interés central en la obra de Hinkelammert y en el debate contemporáneo sobre la cuestión de la utopía.

40. H. Gallardo, "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?", en: *Pasos* Nº 27, págs. 7-17, y "Francis Fukuyama: El final de la historia y el Tercer Mundo", en: *Pasos* Nº 28, págs. 1-9.

41. Escribe Hinkelammert en *Las armas ideológicas de la muerte*: "El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales", pág, 7. Continúa más adelante: "Esta teoría parte del análisis de la división social del trabajo y los criterios de coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia de todos. Por lo tanto, dicha teoría no se dedica al análisis de instituciones parciales —colegios, empresas,etc.— ni de instituciones totales —sistemas de propiedad, estados— sino a las formas de organización y coordinación de la división social del trabajo, en la cual estas organizaciones se insertan", pág. 9.

42. Estrictamente, en el planteamiento de Hinkelammert, la novedad en sentido fuerte, o al menos el proceso de su producción, más que como *antientrópico*, debe entenderse como *no entrópico*. En efecto, en función de una sentida y proclamada antisacrificialidad en el pensamiento dominante en occidente, se realizan con "invisibilidad" los más terribles sacrificios humanos. La única forma de ruptura con el circuito sacrificial por el que la antisacrificialidad sacrifica permanentemente a los supuestos sacrificadores con la pretensión de que no haya más sacrificios, está en la construcción de la *no sacrificialidad*. Si cambiamos de código, podemos pensar que en nombre de la *antientropía* se puede combatir la *entropía* generando efectos objetivos que profundizan los procesos en el sentido de esta última. La ruptura del circuito *entrópico*, en la perspectiva de Hinkelammert, se daría desde el *pensamiento y la acción no entrópicos*. Aquí hay un aporte conceptual de Hinkelammert al tema de la novedad de lo nuevo y a la construcción de alternativa, que entiendo original e interesante. Hinkelammert desarrolla este problema en la actualidad. (El pensar en las posibilidades de la *no entropía* como concepto más pertinente que *antientropía*, es una deuda que tengo particularmente con Claudio Duarte, participante en el IV Seminario-Taller de Investigadores Invitados del DEI, marzo-junio de 1992. Efectivamente, él me señaló esa posibilidad en la lectura de la primera redacción de este texto).

43. F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, pág. 273.

relaciones de producción, "ser en comunidad" implica que esas relaciones se configuren de forma tal que todos los seres humanos participen según sus capacidades en la producción de los valores de uso y, fundamentalmente que ellas posibiliten el acceso común (o en común) a los valores de uso producidos, base material de la vida corpórea, según las necesidades. La vida corpórea en comunidad (que implica "reconocimiento"), en cuanto es experiencia de carencia o ausencia de valores de uso, desarrolla una oposición y "resistencia" que se expresa ya como novedad *no entrópica* en el simple compartir comunitario de la escasez de valores de uso disponibles, operando así el "milagro" de la multiplicación de los panes.

El sujeto oprimido, marginado, excluido (en un sentido más fuerte: la "víctima"), se constituye como sujeto de "resistencia" a través del "reconocimiento" (en el que las mediaciones entre el sí mismo y los otros resulta en la configuración de un "nosotros") de su identidad comunitaria, que es al mismo tiempo identificación de la totalidad como ausencia y, por ello, necesidad y posibilidad de su discernimiento.

Que la "resistencia" devenga algo más que compartir comunitariamente la pobreza o la miseria, que se encamine hacia la cancelación de la misma, requiere un proyecto histórico definible a la luz de un proyecto utópico, y de su instrumentalización en el campo de lo político.

El nivel de la "organización" de la resistencia como lucha política del "pueblo político" que lucha por el "poder" para que su ejercicio se oriente según la "construcción de comunidad" en busca de la cancelación de las "asimetrías" que el "antipueblo" ejerce sobre el "pueblo social", es asunto que examina analíticamente Gallardo. Piensa matricialmente la organización de esa "resistencia" en el marco del "sistema imperial de dominación" en su última fase de globalización. Frente a la "internalización de la moral del Amo" que, de la mano de las "utopías antiutópicas del fin de la historia", genera en las sociedades latinoamericanas efectos desagregantes últimos, hipotetiza sobre la constitución de un "Nuevo Sujeto Histórico" en América Latina. La reconfiguración del "movimiento popular", a través de la articulación constructiva de los "actores sociales" al generar "tejido social" sobre la base de un proceso de "historización" que implica "relacionamiento horizontal" y "crecimiento en profundidad", genera nuevos "actores políticos" que son la expresión histórica que tiene a la categoría de "Nuevo Sujeto Histórico" como su referente utópico. La categoría de "Sujeto histórico" en el discurso de Gallardo, está vaciada de toda sustantividad, ella "remite a la noción de 'sistema de dominación'" [44], fuera de la relación con el cual se convierte en un pseudoconcepto. El "Nuevo Sujeto Histórico es una categoría de análisis y también una utopía en el sentido de concepto trascendental" [45], es la idea reguladora inmanente al movimiento popular en el proceso de su configuración.

44. H. Gallardo, *Actores y procesos políticos latinoamericanos*, pág. 21
45. H. Gallardo, "Observaciones básicas respecto de: actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de la década de los noventa" (inédito)..

Aquí, la novedad de lo nuevo, la novedad del Nuevo Sujeto Histórico y su misma no-sustantividad, es efecto del encuentro aleatorio de estructuras en el terreno de la acción. Los actores sociales, constituidos como actores políticos, operan la función de dispositivo de control, ganando en organización y con ella una identidad hasta entonces negada o desplazada, como condición de la novedad n*o entrópica* de su proyecto histórico, discernido a la luz de su proyecto utópico.

La constitución del Nuevo Sujeto Histórico, en el sentido anticipatorio o tendencial y particularizado en que tal cosa puede tener lugar, es ya la configuración de un proceso alternativo, es ya, aunque siempre como tentativa, la construcción de la alternativa posible y necesaria frente a "la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella" [46].

Es desde estos conceptos básicos, que aquí sólo hemos anunciado, que encuentra sentido fructífero la discusión sobre un sujeto o sujetos alternativos en América Latina durante la década del final de siglo. ■

46. F. Hinkelammert "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella". En *Pasos* Nº 37, págs. 11-24.

YA SALIO
RIBLA 12

BIBLIA: 500 AÑOS
¿Conquista o
Inclusión?

ELSA TAMEZ
JAIME REYNES
RENE CASTELLANOS
DAGOBERTO RAMIREZ
NESTOR O. MIGUEZ
CARLOS MESTERS
CARLOS A. DREHER
HAROLDO REIMER
IVONI RICHTER REIMER

CONTAMOS CON EXISTENCIA
DE TODOS LOS NUMEROS

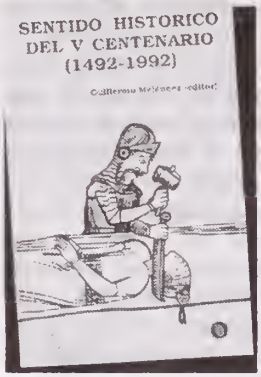
NOVEDADES DEI junio-dic./1992

Pentecostalismo y liberación:
una experiencia latinoamericana
Carmelo Alvarez (editor)
ISBN 9977-83-059-2, 280 págs.

Este libro representa el esfuerzo de un grupo de líderes pentecostales de América Latina y el Caribe, que en los últimos años se ha venido esforzando por encontrar el verdadero sentido y pertinencia de la experiencia pentecostal.

Precio del libro.....US$ 10,00
Precio con envío aéreo incluido

- C. A., Panamá y Belice.....US$ 11,00
- Resto de América.....US$ 11,59
- Europa y Medio Oriente.....US$ 12,96
- Asia, Africa y Oceanía.....US$ 13,70



Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)
Guilermo Meléndez (editor)
ISBN 9977-83-060-6, 216 págs.

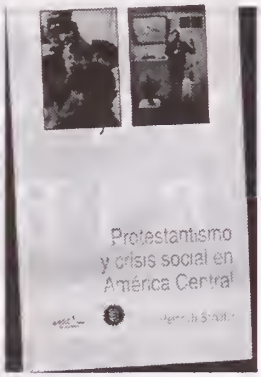
¿Qué significa para nosotros, hoy, 1492? ¿Cómo interpretar la larga historia de invasiones que comenzaron en 1492, y que ciertamente no han terminado en 1992?

Precio del libro.....US$ 10,00
Precio con envío aéreo incluido

- C. A., Panamá y Belice.....US$ 10,67
- Resto de América.....US$ 11,07
- Europa y Medio Oriente.....US$ 12,00
- Asia, Africa y Oceanía.....US$ 12,48

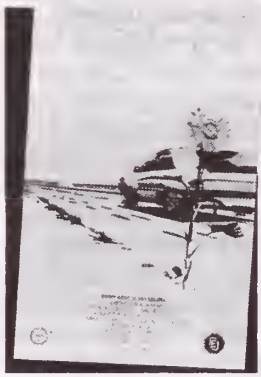
Desarrollo sostenible y políticas económicas en América Latina
Olman Segura (compilador)
ISBN 9977-83-062-2, 312 págs.

Con los ensayos sobre política económica para el desarrollo sostenible compilados en este libro, pretendemos contribuir al debate regional, de forma tal que se nos permita evaluar el impacto de las políticas económicas y los costos económicos y sociales de las mismas sobre el medio ambiente.



Precio del libro.....US$ 11,50
Precio con envío aéreo incluido

- C. A., Panamá y Belice.....US$ 12,50
- Resto de América.....US$ 13,09
- Europa y Medio Oriente.....US$ 14,46
- Asia, Africa y Oceanía.....US$ 15,20

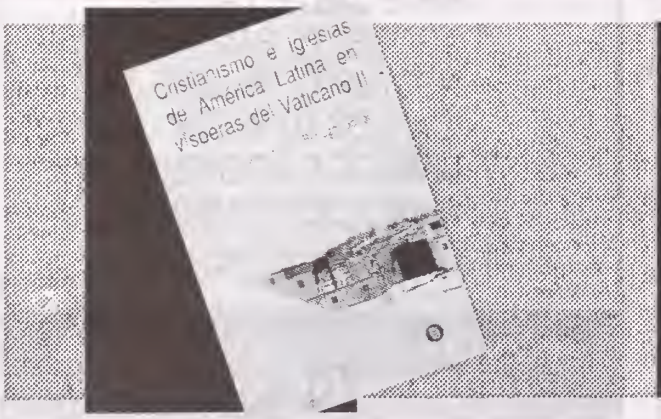


Protestantismo y crisis social en América Central
Heinrich Schäfer
ISBN 9977-83-061-4, 268 págs.

La presente obra muestra cómo los procesos de implantación y adaptación del protestantismo a la nueva situación centroamericana han sido, y siguen siendo, conflictivos, tanto en lo que se refiere a su función social y a sus relaciones con sus contrapartes en Estados Unidos, como a su actitud frente a los pueblos indígenas, por lo que su interpretación ha sido contradictoria.

Precio del libro.....US$ 11,00
Precio con envío aéreo incluido

- C. A., Panamá y Belice.....US$ 11,85
- Resto de América.....US$ 12,33
- Europa y Medio Oriente.....US$ 13,48
- Asia, Africa y Oceanía.....US$ 14,11



DE PROXIMA APARICION

CRISTIANISMO E IGLESIAS DE AMERICA LATINA EN VISPERAS DEL VATICANO II
José Oscar Beozzo (editor)

BIBLIOTECA 15 AÑOS DEL DEI

V CENTENARIO

La conmemoración de la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas, más que ocasión de celebraciones, debe ser objeto de onda reflexión sobre lo que ella ha significado para sus pobladores originales y actuales.
Los títulos que ofrece esta colección enfocan críticamente no sólo los hechos del pasado, sino también sus secuelas actuales y las perspectivas para el mañana de toda nuestra región.
Teología e historia, ideologías políticas y consecuencias ecológicas, racismo y explotación económica, son analizados con el rigor del método científico más reciente y sólido, en esta colección de obras de gran vigencia.

GEORGINA MENESES:
TRADICION ORAL EN EL IMPERIO DE LOS INCAS:
historia, religión, teatro
200 págs. ISBN 9977-83-058-4

FERNANDO MIRES
EL DISCURSO DE LA INDIANIDAD: la cuestión indígena
en América Latina
168 págs. ISBN 9977-83-047-9

GIOCONDA BELLI, MIGUEL BONASSO, TOMAS BORGE, LUIS CARDOZA Y ARAGON, PEDRO CASALDALIGA, AGUSTIN CUEVA, RUBEN DRI, ENRIQUE DUSSEL, ROBERTO GARCIA, PABLO GONZALEZ CASANOVA, RUY MAURO MARINI, RAFAEL MURILLO-SELVA, ADOLFO PEREZ ESQUIVEL, RAFAEL SANCHEZ FERLOSIO, J. ENRIQUE ADOUM, NOAM CHOMSKY, MARIO VARGAS LLOSA, RIGOBERTA MENCHU, ALEJO CARPENTIER, SILVIO RODRIGUEZ
1492-1992 LA INTERMINABLE CONQUISTA:
emancipación e identidad de América Latina 1492-1992
314 págs. ISBN 9977-83-037-1

MUAMBA TUJIBIKILE
LA RESISTENCIA CULTURAL DEL NEGRO
EN AMERICA LATINA. Lógica ancestral y celebración de la vida
68 págs. ISBN 9977-83-013-4

PABLO RICHARD (editor)
RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA (2a. ed.)
455 págs.

PABLO RICHARD (editor)
MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LA
TEOLOGIA EN AMERICA LATINA
456 págs.

FERNANDO MIRES
LA COLONIZACION DE LAS ALMAS. Misión y conquista
en Hispanoamérica (2a. ed.)
232 págs. ISBN 9977-83-040-1

GUILLERMO MELENDEZ (editor)
SENTIDO HISTORICO DEL V CENTENARIO 1492-1992
216 págs. ISBN 9977-83-060-6

RAUL VIDALES
UTOPIA Y LIBERACION: el amanecer del indio
208 págs. ISBN 9977-904-79-0

FERNANDO MIRES
EN NOMBRE DE LA CRUZ. Discusiones teológicas y políticas
frente al holocausto de los indios (2a. ed.)
220 págs. ISBN 9977-83-010-X

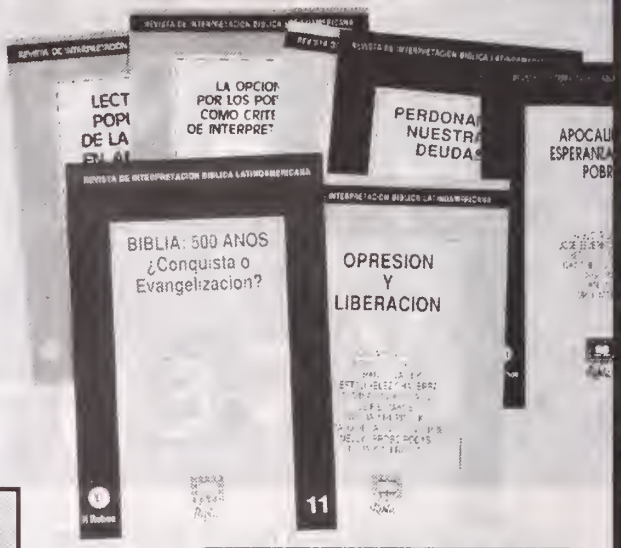
PRECIO DE PROMOCION CON 50% DE DESCUENTO:
AMERICA LATINA $ 65 • OTROS PAISES $ 75 (envío aéreo incluido)

CANTIDAD LIMITADA

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº1 Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2 Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3 La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4 Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6 Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7 Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8 Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9 Opresión y liberación
RIBLA Nº 10 Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11 Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12 Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION
(3 números al año y correo aéreo incluido)

AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30
COSTA RICA: ¢ 1.750

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax (506) 53-1541

PASOS

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfono 53-0229
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax 53-1541

IMPRESOS

VIA AEREA-AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3508

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only